

境、土著人赞同与否的态度之间建立一种稳定的关系。这种关系被蒯因称为“刺激意义”(stimulus-meaning)。在运用这个标准时,土著人虽然理解语言学家所说的话(当然,语言学家在学土著人发音),并依据自己的信念做出反应,但对语言学家来说,土著人的信念不起作用,而他发出的音节仅仅是对土著人的刺激。土著人的反应对语言学家来说,也仅仅是对这种刺激做出的反应。所以对语言学家来说,自己所做的事情就是给出刺激,然后看土著人的反应。这个过程类似于程序员对计算机输入一些信号,看计算机做何反应,从而了解计算机在依据什么程序工作。土著人的信念状态对于语言学家,就像计算机程序对于程序员一样,可以看成黑箱里的东西,语言学家与程序员都是在按照这个黑箱的输入输出来窥探黑箱的秘密。

在这种彻底翻译的情境中,会出现蒯因想要的那种情况:两种不同的翻译方式都正确,但彼此不相容。假定土著语中有个句子“gavagai”,每当有兔子经过时,土著人都会对语言学家说出的这个句子表示赞同。这样,语言学家就可以把“gavagai”翻译成“兔子”。但是,他也可以把这个句子翻译成“有兔子的时间段”(rabbit stage),或者“兔子分离的各部分”(unattached rabbit parts)。有理由相信,这两种替代的翻译可以像翻译成“兔子”一样,按照按行为主义的标准是正确的,但这些翻译却互不相容,因为兔子既不是有兔子的时间段,也不是兔子分离的各部分。

可能有这样的反对意见,既然这些翻译不相容,那么必定会出现有所差别的情况(例如不同的土著句子与之对应),而语言学家可以利用这些差别来设计一些质询的情境,从而区别它们。比如说,当兔子出现时,有一只兔子,但有多只兔子部分,于是语言学家就可以用

土著语问道,这里有多于一个“gavagai”吗?但是,无论土著人给予肯定的回答还是否定的回答,语言学家都可能通过调整与自己母语中“多于一个”相对应的那个土著词语的翻译,来使土著人的反应得到融贯的解释,而这意味着语言学家无法从土著人的反应中区分这些不同的翻译。

上面的叙述中最明显的问题是,语言学家对“gavagai”所做的其他翻译总是能够通过调整而与土著人的行为相协调,这一点缺乏论证。改变对数词的翻译,将会导致大面积的调整,那么,是否存在一种限制条件,使这种调整不融贯呢?蒯因赞同的看法应当是,不存在这种限制。不过,这里需要独立的论证。蒯因并没有给出这个论证。



思考:翻译的不确定性论证与迪昂—蒯因论题的论证之间有什么相似之处?有人说前者是后者的另外一种形式,你能看出这一点吗?



翻译的不确定性论证可以扩展到同一个语言内部,只要这种语言是由不同的人说出的,就可以得到同样的不确定性。这种不确定性可以以一种更为激烈的方式出现,同一个人在不同的时刻所说的语言之间,也存在翻译的不确定性。这样一来,无论如何也不能使用“意义”这个概念了。

不过,即使没有意义这个概念,也可以说句子有或没有意义。排除意义这个概念,就是否定有一类能被称为“意义”的实体;但即使没有意义这种实体,仍然可以有句子有意义这样的事实。举个例子说,我们可以说不存在红色这种实体,但仍然可以有意义地说某个东西是红色的。进而,即使没有意义这种实体,也可以说某个句子的意义

与另一个句子相同;没有了意义实体,只是无法保障句子间的同义关系是可以传递的。这样看来,蒯因可能否定了意义实体,但仍然没有否定关于意义的事实。对这个问题可以这么看:如果承认同义关系(如果有的话)必须是可以传递的,那么翻译不确定性同时就否定了同义关系的存在,因而蒯因很可能连关于意义的事实也一起否定了。但是,既然可以在承认同义关系存在的同时否定其可传递性,蒯因就可以保留同义关系,从而保留关于意义的事实。

9.3.3 本体论的相对性

指称的不可测知性(*inscrutability of reference*)与翻译的不确定性同时成立。所谓指称不可测知,就是说任何单个词的指称什么,不可能以独立的方式确定下来。例如,对于语言学家来说,“*gavagai*”所指称的究竟是不是兔子,是不能单独确定的。这一点只需要把上面所提到的“意义”换成“指称”就可以看出。

指称所起的作用可以用一个比喻来说明——如果把句子系统看成是一张网,那么指称的对象就对应于网上的纽结,要构成这张网,只需要这些纽结彼此区分开就行了,至于纽结上究竟是什么,这对于网来说是不相关的。简单说来,指称不过是对句子结构的一种刻画,而句子的意义仅仅取决于结构,至于是什么构成这个结构,则不相关。

由于本体论承诺通常是通过指称引入的,从指称的不可测知性可以直接过渡到这样一个结论:一个理论(或者说语言)承诺何种本体论,对这种理论的认知意义来说没有影响。蒯因用另一种方式来表述这一点,他说,只有在一个更大的理论(这个理论通常称为“背景

理论”)内部,一个理论的本体论承诺才有意义,也就是说,本体论是相对于背景理论的。这就是本体论的相对性。在蒯因的自然化知识论中,本体论相对性产生了重要的哲学后果。关于这个后果,在下面讨论自然化知识论时再加以介绍。

9.4 自然化知识论

9.4.1 观察与理论

前面我们已经知道蒯因的证实概念大体是什么样的,这里要对认识过程的理解提供一些细节,这些细节表明了蒯因所理解的知识是怎样的。

对蒯因来说,所谓认识就是输入刺激,输出句子的过程。这是最基本的事实。当然,我们也可以说输出的是信念(由于刺激产生信念),但这样说就包含了某种解释,这就是把输出的句子解释为信念。蒯因从最基本的事实出发,在这个层次上,刺激—反应系统的工作可以用这种情形作为模式来了解:你突然被针刺了一下,发出一声喊叫。我们在物理形态上看待这种输出(喊叫)。当然,有时你可能没有喊,但我们会说你有喊叫的倾向,这就像有时你没有说出句子,但有说出句子的倾向一样;有时候你可能连要说什么句子都不知道,但会对某个句子在这种情况下使用表示赞同。这种说出句子的倾向,以及赞同某些句子的倾向,都可以作为对刺激的反应。这些反应可以是各种各样的,但有一点相同,这就是没有语法结构——当它们作

为一种生物学意义上的反应时,是没有语法结构的。

蒯因认为观察句就是这种作为对刺激的直接反应的句子。一般来说,观察句满足这样两个条件:a)并非在任何情况下都会被认为是真的;b)把握相同语言的人在相同的情况下都有同样的命题态度,即认其为真或认其为假。前一个条件保证了观察句不会是独立于刺激的句子(例如数学命题或逻辑命题),后一个条件则使得观察句成为可以公共检验的。蒯因为了保证后一点,预设了人类的刺激反应模式至少是相似的。这个预设不是没有争议,但这里先不必理会。注意,观察句并不是感觉材料,而是物理形态的句子,是可以公开观察的东西。观察句在知识论层次上起着与感觉材料类似的作用,这就是充当联系世界与知识的中介,但两者的共同之处也就仅此而已。

观察句通过被赋予结构而联系在一起。在蒯因看来,所谓获得理论知识,就是一种结构化过程。观察句结构化以后才会有词项及语法上的区分。结构化以后,有些观察句之间通过共有词项联系起来,比如“这块板是白的”和“这支笔是白的”之间的联系就是如此;有些观察句之间通过引入一个更抽象的概念联系起来,例如在

16) x 被置于水中,

17) x 溶解,

18) x 是可溶的。

中,16)与17)通过18)联系起来。这种联系使得“对所有 x 来说,如果 x 被置于水中,且 x 是可溶的,那么 x 溶解”这个句子总是真的。18)与16)和17)这两个句子显然不同。把“ x ”替换成常项之后,16)和17)在不同情况下人们既可能认其为真,也可能认其为假,蒯因称这类句子为“场合句”(occasion sentence)。18)则在不同情况下有相

同真值,蒯因称其为“固定句”(standing sentence),有时也称其为“观察范畴”(observation categorical)。这类句子包含了观察句,但其是否为真,则不受观察环境的限制。可以说,一个理论就是通过观察范畴与观察相联系的。这种结构具有层级特征,也就是说,由观察句构成观察范畴,而后者又通过类似的联系(例如蕴涵关系)得到更抽象的概念,如此等等。概念的层级越高,离经验就越远,但它所能联系的经验句就越多。

逻辑经验主义者通常会把这些包含了更抽象的概念的句子归为理论句。但是对于蒯因来说,当观察句结构化以后,就已经是理论句了。结构化就是把一个句子中会在其他句子里重复出现的部分隔离出来,我们说这些部分构成了更小的单元,进而说它们是词。一个词在其他句子中出现仍然是同一个词,就是因为我们已经把它们视为构成句子的单元了。这种获得词的步骤实际上就是把词这种单元从物理形态的句子(观察句)中抽出来。这个过程需要语句系统中足够的部分已经建立起来,因而要以足够多的理论背景为基础,因此,结构化以后的观察句也是理论句。这样,蒯因就获得两种不同的句子,观察句和理论句。

观察句与理论句的最大区别是,观察句不具有通常所说的语义,也就是说它们不能指称什么;理论句具有通常语义,只有它们可以用来谈论对象。换句话说,观察句不具有本体论承诺,进行本体论承诺的是理论句。因此,所有表达信念与知识的都是理论句,而不是观察句。蒯因独特的经验论主张是:直接具有经验内容的是观察句,而不是理论句;理论句通过与观察句相联系而获得经验内容。他进而用“刺激意义”这个术语来刻画观察句的经验内容。观察句的刺激意义

就是由使说话人认其为真的刺激环境构成的集合,与使说话人认其为假的刺激环境构成的集合,这两个集合的有序对。我们也可以简单理解为,这两个集合共同决定了刺激意义。显然,刺激意义并不是我们通常理解的语言的意义,后者要能够用来谈论对象,而刺激意义并无此功能。所以不能说蒯因引入了他已经据斥了的意义概念。

假定一个小孩看到一只兔子跑过,他喊了一声“Gavagai”。从刺激反应的角度看,这是一个观察句。它只由一个词构成,但这无损于它是一个句子。这里还谈不上语法结构。只要是观察句,即使小孩喊的是,“Look, it's a gavagai!”,这也无损于它没有语法结构这一事实。但是,如果这个句子被理解成是在说,那是一只兔子,那么这就是一个理论句。它表达了小孩的信念,其中“gavagai”指称兔子,并承诺了兔子的存在。

观察句与理论句间通过结构化联系到一起。当观察句被结构化以后,就得到理论句。结构在这里并不包含在观察句中,它仅仅是使得观察句联系在一起的人工构造物。有了结构以后,就能够从给定的观察句获得新的观察句,这就是利用理论得到可检验的预言。如果结构不同,就会得到不同的预言。比如,如果采用“易生锈的”这个概念来进行结构化,就会从“ x 置于水中”得到“ x 生锈”而不是“ x 溶解”。从蒯因的自然主义立场来看,科学理论的首要价值就在于得到经验预言,结构在这里是至关重要的。

9.4.2 非充分确定性论题

从观察句到理论句的结构化过程与彻底翻译是同样的。彻底翻

译无非是把作为对刺激做出反应的句子变换成具有意义的句子。在作为反应时,句子没有结构,彻底翻译就是为这种没有结构的句子建立结构,达到建立句子系统从而赋予语义的目的。对于知识来说也是这样一个过程。刺激—反应过程中谈不上有什么知识,只有在对信念进行归属后才会有知识。信念归属可以表述为“S 相信 p ”的形式,而在刺激—反应过程中出现的却是“S 说‘ p ’”的形式。从刺激—反应过程过渡到信念归属,就是从后一种形式过渡到前一种形式。这里的关键就是从“ p ”到 p 的过渡,前者是一种发音,一种物理形态的东西,后者则是有内容的命题。从物理形态的东西过渡到有内容的命题,就是彻底翻译所要做的。

与结构相比,本体论就不太重要了。结构化有点像对观察句的某种解释,本体论是这种解释的结果。但具有经验内容的是观察句,而不是对观察句的解释。因此本体论对于经验内容是不相关的。结构发生变化,会引入不同的观察句,因而产生经验内容上的影响;而本体论的变化则对观察句没有影响。比如,无论说“the gavagai”是指兔子还是兔子的部分,这对于“The gavagai has a short tail.”这个观察句都没有影响,因为当我们把“a short tail”解释成指称一个体积较小的东西时,这个观察句的刺激意义不变。这样看来,我们可以说经验意义是本体论中立的。

由此可以理解蒯因的另外一个重要论断,即观察对于理论的不确定性,或者表述为“非充分确定性论题”(under-determination thesis)。这个论题论证如下:

19) 对于同一组观察句,有多个本体论承诺与之对应,这些本体论承诺之间互不相容;

20)如果一组理论句的本体论承诺与另一组的本体论承诺不相容,则这些理论句属于不同理论;

18)因此,一组观察句不足以确定理论。

其中18)表述的就是非充分确定性论题。对于这个论题蒯因以一种极易引起争议的方式表述说,对应于所有可能的观察,存在不同的物理理论与之相容,而这些物理理论互不相容。由于蒯因认为所有的科学命题都可以用物理理论来表述,这里所说的“物理理论”可以理解成一般意义上的理论,也就是由理论句构成的句子系统。

非充分确定性论题的论证思路与翻译的不确定性论证的思路如出一辙,都是基于整体调整的可能性提出的。这种调整保留了结构,而这里只有结构是重要的。

之所以说非充分确定性论题容易引起误解,是由于“观察”一词引起的歧义。这个词既可以指观察句,也可以指经过结构化以后的理论句,它们在物理形态上没有区别,但知识论地位截然不同。如果把“观察”理解为经过了结构化了了的句子,由整体论就会得出观察被理论渗透的结论,这当然是蒯因所赞同的——在这种意义上不存在中立的观察。但是,在这种意义上理解观察,情况很可能是这样的:正因为观察为理论所渗透,不可能有同样的观察与不同理论相容,而这些理论互不相容的情况。这是因为,为不同理论所渗透的观察应当是不同的观察,而不是同样的观察。这样理解就不能有理论相对于观察的不确定性。应当说,要在未结构化的意义上理解观察,才会得到非充分确定性论题。

蒯因的非充分确定性论题想要说的是,不同的理论在经验内容上可以相同,因而不存在一种客观的限制,使得我们说哪个理论优于

哪个理论——完全可以依据实用原则来选择理论,一旦选定了理论,包括能够做出何种预言在内的一切就都确定了。

9.4.3 物理主义

信念结构化以后就可以说它具备了内容。按照一般的理解,信念内容指向某对象或某事实。信念内容具有意向性。当然,这就涉及指称。显然,观察句作为对刺激的反应没有指称什么,因而不是信念内容。观察句只有在结构化了以后才能是信念内容,因此只有理论句能够表述信念内容。相应地,由于知识本质上就是一种信念内容,所以也只有理论句能够表述知识。观察句是信念和知识具有经验内容的基础,但其本身还不表述信念或知识。

在9.2节中我们已经分析了证实这个概念,现在我们可以更进一步看到关于证实的细节。从直观上看,证实就是把通过理论得到的经验预测与观察进行对比。但这里的观察并不是直接具有经验内容的观察句。由于证实是一种通过信念完成的活动,而观察句本身并不表述信念,所以进入证实程序的其实是理论句,即结构化了的观察句。这当然要在一个理论内部进行,所以证实实际上就是把一个观察句通过结构化纳入到一个句子系统中。由此得到蒯因独特的相对主义的真理概念,即只有在一个理论内部才能有意义地谈论真。

与此同时,本体论承诺现在被理解成了结构化以后的产物。在结构化之前,句子仅仅是物理形态的东西,即观察句。作为一种对刺激的反应,观察句不具有通常所理解的语义——观察句的刺激意义并不是通常的语义。只有在结构化以后,才会有词与词的区别,进而

才会有指称和本体论承诺。结构化以后得到理论句系统,所以只有在一个理论之内才会有本体论承诺。即使在一个理论之内,对证实起作用的也仅仅是句子系统的结构。理论所承诺的实体仅仅是句子网络上的节点,这个实体本身是什么,对结构没有影响。但是,如果把这个句子系统纳入到一个更大的理论中,而这个理论告诉我们这些被承诺的实体是什么,那么这个句子系统的本体论承诺就可以确定了。这里所谓的“更大的理论”,就是对一个理论的本体论承诺做出说明的理论,这就要求前一个理论要把后一个理论的所有词项都包含在自身之内。这就是蒯因的本体论相对性(ontological relativity)论题。这个论题所说的是,只有在一个更大的理论之内,一个理论所承诺的本体论才是确定的。这个更大的理论就是背景理论(background theory)。这个论题允许关于理论层次的无穷后退。一个背景理论所承诺的本体论是什么,要在一个新的背景理论之内才是确定的。

不妨把本体论相对性论题与前面所说的证实概念结合起来看。只有在一个背景理论中才会有本体论承诺的确定性,这也就是说只有在背景理论中,才能够确定属于一个较小理论的句子所谈论的是什么(即属于该理论的词项的指称)。为了证实一个理论,当然需要先确定这个理论所谈论的是什么,因此要证实一个理论,必须先有一个更大的理论来充当它的背景理论。要证实一个句子,就要把这个句子纳入到这样一个理论中,这个理论就是据以给出这个句子的那个理论的背景理论。比如说,要验证一个生理学的句子,我们需要一个物理理论,这个物理理论把生理学理论包含在内,它就是生理学理论的背景理论。

由此产生一个问题,什么是我们最终所需要的理论,这个理论是所有科学理论的背景理论。这是个有趣的科学哲学问题。蒯因有时自认是一个物理主义者(physicalist)。我想他可能是这样一个物理主义者,即使不认为所有的其他科学理论都能够还原成物理学理论,他也会认为所有其他科学理论的验证,都要以物理学为背景理论。

由此也可以产生一个有趣的知识论问题——这个迄今为止最大的理论是可靠的吗?会不会有这样一种可能性,这个理论本身也是错的?这就是知识论的怀疑论。对这个问题蒯因可以直接回答说:由于不存在独立于任何理论的本体论,所以这个问题无法提出。提出这个问题,就承诺了存在一个独立于这个理论的世界,这个世界可能不同于这个理论所描述的那样;但是,我们无法给出这样一个承诺。这个回答与卡尔纳普关于内部问题与外部问题的区分是一致的。

但是,蒯因也可以这样回答:这种可能性肯定是有的,因为我们还不能断定目前所拥有的理论是最好的,由于背景理论的无穷后退是没有止境的,所以不能肯定不会有一个更好的理论来表明目前的理论是错的。当然,这个回答抹去了外部问题,从而对怀疑论给出了一个科学的回答——我们仅仅在科学理论之内理解这个问题,这使我们会得到一个回答,这个回答就是给出一个更好的科学理论。人们始终有权提出怀疑论问题,因为怀疑论并没有被消除,但人们同样有权在科学的范围内做出回答。对怀疑论的这个回答无需假定超验的东西,例如不需要假定康德的先验主体,也不需要假定笛卡尔的上帝,而只需要对科学抱有信心。这就是关于怀疑论的自然主义解决,它预设了科学理论的无限进步。如果这就是蒯因给出的回答,那么

他就是一个临时的物理主义者,他之所以持物理主义态度,是因为物理学是迄今为止涵盖最广的学科。



思考:对于怀疑论的上述两个回答,哪个回答会好些呢?请站在蒯因的角度上考虑这个问题。



9.4.4 自然主义

出于这种对科学的信心,蒯因建议把知识论当作心理学的一章。所谓“自然化知识论”,意思就是取消知识论研究的独立地位,而以认知心理学取而代之。这样,自笛卡尔以来的第一哲学,也就变成了自然科学中的一个门类。对知识论进行自然化,也就是用自然科学吸收哲学。

这样做最大的哲学后果,就是把认知主体与被认识的世界之间的关系,从传统的笛卡尔式的对立—表征关系,变成了包含—驱动关系。在笛卡尔那里,由于恶魔欺骗的可能性,世界与心灵分割开来,知识论的目标就是让心灵能够从外面重新召回世界。心灵与世界之间的关系,也是表征性的,也就是说,就像镜子反映事物一样,心灵反映着世界。这种表征关系尤其适用于心灵与世界对立的双方。然而,这样的心灵—世界图景被知识论的自然化所打破。按照自然化以后的图景,心灵不在世界之外,而是为世界所包含;心灵也不是从外面表征世界从而达到知识,而是从世界之中,为世界所驱动而建立的一种与环境之间的联系。心灵不再以整个世界为认识对象,它所

认识的是环境。心灵是环境的一部分,而知识则是一种自然的过程,这就是自然主义在知识论中的体现。在蒯因这里,我们看到了与实用主义的交汇。

从另外一个角度讲,自然主义对知识的规范性特征提出了要求,它认为,只有在因果过程中能够实现的特征,才能够进入知识论的考虑。因此,知识的规范性特征应该能够在因果过程的基础上得到解释。这些规范性的特征包括知识的适真性(即知识都有真假之别)、可推理性,以及合理性。应当说,解释这些规范性特征,对自然主义构成了巨大的挑战。这些挑战能否得到正确对待,尚属疑问。

下一节可以说是其中的一个挑战,它针对的是知识的目的,求知活动就是围绕这一目标展开的。

9.4.5 可疑的刺激意义

关于蒯因的自然化知识论,人们批评最多并且蒯因对之也深有疑虑的地方就是刺激意义这个概念。观察句之所以成为经验内容的基础,是因为句子系统通过它接触到实在,同时它也体现着人与实在的因果联系。心灵、世界、语言这三者的关系体现为观察句的刺激意义,即人在何种刺激条件(世界)下认为某句子为真(语言)。可以说,如何理解这种关系,决定了我们能否形成对于知识的正确理解。知识的目的就是把关于世界(实在)的内容对应到语言中,从而为心灵所把握。因此,一种关于知识的理解应当正确地处理经验与意义的关系,使世界与语言以恰当的方式联系到一起,从而让心灵能够通过把握语言的意义产生关于实在的信念。

不过,刺激意义这个概念却并不是很清楚。究竟什么叫作一个刺激呢?设想在你面前有一支燃烧的蜡烛,这支蜡烛发出的以及反射的光线达到你的视网膜,并刺激你视网膜上的锥状和柱状感光细胞。这些感光细胞中,锥状细胞对光线的亮度敏感,而柱状细胞则对色度敏感,这些细胞产生的强度不一的神经信号达到大脑皮层,使你产生看到蜡烛的感觉。在这个复杂的过程中,蒯因用什么来定义刺激意义呢?有意思的选项可以是那支蜡烛和到达视网膜的光线。这里,蜡烛是远端刺激(*distal stimulus*),而到达视网膜的光线则是近端刺激(*proximal stimulus*)。让我们分别考虑一下这些选项。

先考虑近端刺激。如果定义刺激意义的是到达视网膜的光线,那么问题立即出现。到达我视网膜的光线显然不是到达你的视网膜上的光线,我们面对的刺激不同,用它们来定义的刺激意义不可能是相同的。既然刺激意义是确定句子经验内容的基础,那么即使我们认同的是同一个观察句,这个观察句的刺激意义对你我仍然是不同的。因此,对任何两个人来说,同一个句子也不会表达同样的经验内容。这个结论对于知识论来说是灾难性的,对于经验内容的公共检验会因此而变得不可能。显然,认为刺激是由光线产生的神经电信号,会产生同样后果。

再考虑远端刺激。如果定义刺激意义的是那支蜡烛,这个问题就可以解决了。我们可以看到同一支蜡烛,从而分享同一个刺激,由此可以确定同一个观察句的刺激意义对我们来说是相同的。但真是这样吗?蜡烛不仅发出光,而且放射热量,我们认同一个观察句,但如果我所认同的观察句是对其光亮的反应,而你则对其热度做出反应,那会如何呢?这时,虽然这个观察句的刺激意义对我们来说被认

为是相同的,但这并不意味着它们的经验内容相同。于是刺激意义也不反映经验内容。

由远端刺激产生的困难在近端刺激上不会产生。蒯因倾向于近端刺激,于是针对前一个困难提出解决办法。虽然达到我们两人视网膜的光线不同,但这种差异是一种标记(token)意义上的差异,或者说是一种数上的或者存在上的差异。而我们关心的则是性质上是否相同,它们在类型(type)上相同,正是这一点确定了刺激意义。要确定一个观察句的刺激意义,我们需要的是刺激和反应(包括认同与否定),现在这两个条件都可以在类型的意义上相同,因而刺激意义能够是主体间相同的。

但仍然有新的困难出现。如果在类型的意义上理解近端刺激,那么情况很可能是,一支蜡烛与一支装饰灯发出了同样的光,而我和你做出了同样的反应。如果说我们的反应涉及的观察句有同样的刺激意义,从而在经验内容上相同,那么建立在这种经验内容基础上的理论如何能够具有经验上的等价性呢?似乎不能说这样的观察句具有同样的经验内容,因为它们是由不同的东西产生的反应。如果硬性规定这就是经验内容,那么经验内容以及建立于其上的理论由于切断了与实在的联系,在知识论上就变成无关紧要的了。这当然是不可接受的。

戴维森(Donald Davidson)以相似的方式批评蒯因。由于认其为真的东西不是近端刺激,而是产生刺激的那个对象,也就是说,是远端刺激,因而蒯因把认其为真的命题态度与近端刺激联系起来是错误的。建立在这个基础上的证实概念也是错的。而如果采取远端刺激,就要避免前面提到的困难。戴维森是这样做的,他把人认为对自

己产生刺激的那个对象当成是刺激的来源,也就是说,人们以一种溯因的方式理解对象,而这种理解方式就是人们对刺激做出反应的方式。例如对于蜡烛是否“它很亮”这个句子所说的对象这个问题,人们首先把蜡烛理解成发光而不是发热的东西,并按这种理解把蜡烛作为这个句子谈论的对象。这样,对象、理解对象的方式,以及句子,这三者就共同参与到确定意义的过程中,而刺激这个概念,以及建立在这个概念基础上的整个行为主义,就被抛弃了。

阅读建议

蒯因的“论何物存在”给出了他关于本体论承诺的核心想法。这篇文章在形而上学上非常重要,值得细读。“经验论的两个教条”包含了蒯因哲学的基本动机,鉴于其影响之大,引用次数之多,使其占据了基本经典的地位。这两篇文章均载于《从逻辑的观点看》(江天骥等译,上海译文出版社,1987年)。

《词与物》(*Word and Object: Studies in Communication*, MIT, 1960)是蒯因最有影响力的著作,可以看成是整个蒯因哲学的集中体现。第2章给出了关于翻译不确定性的详细论证。推荐阅读。

“本体论的相对性”(“*Ontological Relativity*”)可供选读。这篇文章有些技术性的成分需要熟悉数理逻辑和公理集合论,可以跳过。“自然化认识论”(“*Epistemology Naturalized*”)给出了自然化认识论的主要思想以及与其他观点的联系,推荐阅读。这两篇文章均收于文集《自然化认识论及其他论文》(*Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, 1969)。“本体论的相对性”也收于《逻辑与语言——分析哲学经典文选》(陈波、韩林合主编,东方出版

社,2005 年)。

关于蒯因哲学的概貌,可以读 Alex Orenstein, *W. V. Quine, Acumen*, 2002。该书是“Philosophy Now”丛书中的一本。这套丛书为包括戴维森、塞尔、普特南、克里普克在内的许多哲学家提供了导论。

第 10 章 戴维森:语言、世界与心灵

1917 年,戴维森出生于马萨诸塞。他早年在哈佛大学学习古典学(classics)和比较文学,后来在蒯因的影响下转向哲学。在漫长的学术生涯中,戴维森发表了近百篇论文,半数以上具有极高的质量(他的大部分哲学思想都以论文的形式出现)。这些文章几乎都有一种统一的风格:行文精致,用墨节省,但立论深透。通常,分析哲学论文会以明确醒目的方式给出论证过程,就像解数学题一样。读戴维森的文章不会有这种感觉,他似乎有意简化论证过程,突出其中隐含的洞见,从而达到哲学上的深度。他似乎是个缺少技术性的分析哲学家,但其思想的核心部分即使不是建立在技术手段之上,也有赖于这些手段,这就是塔斯基的真谓词定义,和先由拉姆塞(F. Ramsey)提出,后来由他自己发展的决策论方法。他把这些成分隐藏在风格性的文字背后,而把注意力集中在最有哲学味的东西上。

戴维森哲学的核心部分是蒯因。他从蒯因那里学到了许多东西,特别是关于语言的基本看法。他同意蒯因,意义并不像弗雷格所想的那样,是一种独立存在的实体,而是属于人类行为和信念之网的一部分,是编织这张网的一种方式。戴维森从蒯因那里汲取了关于彻底解释的灵感,并从中发展出涵盖了语言、世界和心灵的一整套哲学,这套哲学覆盖了许多基础性的哲学主题,这在专业分工繁复的当

代分析哲学中是极为罕见的。他是一位体系哲学家。在他那里,一些技术性的问题以一种充满洞见的方式导向重要的哲学问题。在对分析哲学有了一些了解以后阅读戴维森,将是很好的熏陶和提升。

下面我们就分语言、世界和心灵这三个主题了解戴维森的哲学。按他本人的思考顺序,从语言入手。

10.1 语言

10.1.1 彻底解释的基本思路

彻底解释(radical interpretation)是一种意义分析模式。所谓分析模式,就是构建一种假想的情境,在这个情境下展开关于意义的分析。

蒯因的彻底翻译就是一个分析模式。这个模式设定的问题是,当一个语言学家面对他完全不懂的土著语言,他该如何翻译它。蒯因的意义理论完全是在彻底翻译这一模式中展开的。他之所以采取这种分析模式,是因为(1)这个模式就是习得一种语言的情境,意义理论应该有义务解释语言何以能够被习得;(2)依据本体论的相对性,只有在另一语言中才能表述一种语言的本体论,而翻译恰恰就是在两种语言间建立一种依据意义成立的对应关系。蒯因的意义理论可以被理解为对彻底翻译如何可能的构想,各种语义性质是怎么回事,这应当以彻底翻译为框架来得到解释。

注意,关于意义的分析模式不是对语言的实际起源进行考古学或历史学上的研究,不是一种旨在获取事实的研究;而是对于意义在经验上的可理解性的研究。分析模式所提供的是一种理想的起点状态,其方法论意义就像18世纪的政治学家(霍布斯、洛克、卢梭等)所设想的人类社会的自然状态(the state of nature)一样。例如,霍布斯假定人类天生是自私的,人类的自然状态就是一种战争状态。以此为起点,霍布斯问道,像这样的物种何以能够聚集成社会。显然,从自然状态达到社会现存的状态所需要的条件,也就是这个社会的存在所需要的条件,因而就是体现社会本质的东西。可以按照类似的思路来研究语言以及与语言相关的东西的本质。假定要研究的问题是,X具有何种性质,而我们所设想的理想状态是S,那么这种方法暗含着如下的论证形式:

P)如果X不具备性质C,那么从起点状态S得不到Y;从S开始能够得到Y;因此X具有性质C。

不难把这个表述套用到蒯因的彻底翻译模式中。S为持陌生母语者间的交流情境(例如人类学家在一系列情境中面对土著人),X为土著语,C是说话者共享行为的形式结构,即刺激反应模式,Y则是成功交流。这样,彻底翻译模式就可以用来论证,土著语的说话者拥有共同的刺激反应模式。之所以能够得出这个结论,是因为按照彻底翻译的情境设计,只有在有共同的刺激反应模式的情况下,人们(土著人与人类学家,以及土著人与土著人)才能用土著语成功地交流,而这种成功交流则是必须承认的前提。

但是,彻底翻译是恰当的分析模式吗?戴维森对此表示了疑虑:作为一种关于意义的研究,彻底翻译已经假定说话者把握了意义,因

此,彻底翻译所揭示的至多是什么叫作同义性,而不是意义。^① 这个疑虑针对的是彻底翻译模式作为意义分析模式的有效性。彻底翻译所建立的是词语之间的同义性,不过,这是借由对于参与翻译的两种语言(土著语与人类学家的母语)的理解达到的。因此,虽然蒯因会强调说,这种同义关系的建立并不借助被理解为实体的意义,但在实际操作中,人类学家建立同义关系还是通过对于自己母语意义的理解完成的。这样,彻底翻译也就不能满足一个基本要求,即,作为一种意义分析模式,它应当在不预先假定对意义的理解的前提下,解释清楚怎样才算理解了意义。

从戴维森的立场来看,关于意义的研究应当设定这样一种分析模式:某人不理解某种语言,但通过分析模式所界定的那种方式却能够理解了。这样,戴维森的问题就是,任何一种语言要能够习得,必须满足什么条件,进而就是在不知道任何语言的意义的情况下,如何能够理解意义。这就是设计彻底解释模式要解决的问题。



思考:不妨假定戴维森对蒯因的彻底翻译模式的指责是对的。在这种情况下蒯因利用彻底翻译来论证并不存在意义实体,这个论证仍然有效吗?



彻底解释模式一般说来是这样的:设想一个不懂任何语言的人 A(解释者),面对某个说母语者 B(说话者),A 如何才能够理解 B 所

^① D. Davidson, "Radical Interpretation", in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 129.

说的句子呢？假定 A 是一个具有成熟心智的人：他（1）能够识别 B 的发音结构，（2）能够识别 B 说这些句子的周边环境，（3）拥有关于世界的通常的知识（确切说是信念）。但 A 对于 B 在说什么，在通过说话干什么事，以及对于 B 在想什么，B 的知识背景、文化背景等都一无所知。换言之，A 像一个外星人一样观察 B。通过对 B 的言语行为进行观察，A 得到一些素材，然后对这些素材进行适当的加工，从而最终理解 B 所说的语言。A 如何加工这些素材，在何种前提下进行这种加工，这些情况就将揭示关于意义的本质。



思考：我们知道，学习自己的第一种语言是婴儿的事情，但婴儿不具有成熟的心智——设想 A 具有成熟的心智，这一点合适吗？为什么？

思考：在彻底解释模式中，实际上在彻底翻译模式中也是一样，我们都不能假定解释者以及翻译者对于土著人的信念有所了解，而要求解释者和翻译者都只能观察土著人的行为。正因为有这样的要求，我们才会说解释和翻译是“彻底的”（radical）。为什么这么要求呢？



彻底解释的起点是这样的事实：B 用句子表达信念，并且，一旦知道句子的意义和句子表达的信念中的一方，A 就知道另外一方。例如 B 说“现在是夜晚”这个句子，A 一旦知道这个句子的意义，他就知道 B 是想表达“现在是夜晚”这个信念。同样，一旦知道 B 所要表达的信念，就知道这个句子所说的是什么。但是，无论是句子意义还是句子所表达的信念，都不在 A 所知道的之列。彻底解释所要面对的问题是，在既不知道意义又不知道信念的情况下，何以能够知道这

两者。解释者此时所面对的局面有点像解包含两个未知数的不定方程,只要知道其中一个未知数的值,就能求得另外那个未知数,但两个未知数他都不知道。解释者所面对的问题就是不确定性问题。如果引入另外一个方程式,就可以得到一个唯一解,新引入的方程式给出了更多限制,这些限制消除了不确定性;同样,戴维森的解释者也需要新的限制来消除不确定性。

戴维森解决这一问题的思路是,同时在意义和信念这两方面施加限制,尽可能消除不确定性。在意义这方面施加的限制是通过真值条件语义学得到的,由于它是针对句子结构的限制,因而被称为形式限制。通过信念施加的限制则被称为经验限制,它表现为一种经验理论。

10.1.2 真值条件语义学

先看形式限制。这方面的限制是以真值条件语义学(truth-conditional semantics)的形式引入的,戴维森把塔斯基(A. Tarski)的真谓词定义拿来作为形式工具。先看看塔斯基的定义,然后看戴维森如何利用这一定义。

塔斯基建立了一个逻辑语义学系统,来定义“是真的”这样一个谓词。这种定义构成了现代数理逻辑中的模型论。定义的目标是用所谓的“T 约定”(convention-T)来确定的。所谓 T 约定,就是指形如

1) “Snow is white”是真的,当且仅当,雪是白的。

的句子。这类句子是双条件句,也就是说,左右两边子句的真值相同。左边的子句是在谈论引号中的句子。被谈论的句子我们说属于

对象语言(the object language),而用来谈论对象语言的语言则被称为“元语言”(meta-language)。整个句子1)都是元语言句子,带引号的表达式则是元语言中用来谈论一种语言的手段。对于被归于T约定的句子来说,至为重要的一点是,左边子句所谈到的那个对象语言句子与右边的子句(它属于元语言)具有相同的意义。在1)这个例子中,“Snow is white”这个对象语言句子,与“雪是白的”这个元语言句子的意义是相同的。由此可以看出,T约定实际上表达了这样一个直觉,我们可以用意义与之相同的句子来表达一个句子的真值条件。

塔斯基定义的是用于对象语言的真谓词。对一种对象语言定义的真谓词不能用于另外一种对象语言。这种定义的一般方式是,依次为对象语言的每个词语做出解释(即指派语义),把这些解释表述成公理,并将其合并到一个数理逻辑系统中,只要用这些词语构成的所有T约定句子都能够从这个系统中推出来,我们就可以说这个系统给出了对于相应真谓词的具有实质充分性(material adequacy)的定义。另一方面,如果从这个系统中不会推出说谎者悖论,它就满足了形式正确性(formal correctness)的要求。既满足实质充分性,又满足形式正确性的逻辑系统,按照塔斯基的设计,就提供了对真谓词的定义。



思考:我们对“*iff*”的解释中使用了真谓词,这是否就使塔斯基的定义变成了循环的?

提示:可参考卡尔纳普关于形式的说话方式与实质的说话方式的区分;也可利用数理逻辑中关于逻辑联结词的公理化定义和真值表定义的区分。



在这个基础上得到的定义实际上是对所有 T 约定句的枚举,这样也就确定了“真”这个概念的外延。这是一个外延定义。如果要确定这个概念的内涵,所采取的形式就是:“真就是……”。比如说真理符合论的表述“真就是与事实符合”就是一个内涵定义。塔斯基为什么要用外延定义而不是内涵定义呢?原因是,外延定义是一种容易形式化的定义,而采取形式化,就可以避开这样一个循环问题:用来定义真的句子必须是真的,因此定义的有效性依赖于真是什么。有了形式系统,就可以得到可证明性这个概念,然后证明可证明性与真^①这两个概念外延相等,就避免了循环。

这种利用形式化的思路构成了当代数理逻辑的主导思想。在当代数理逻辑中,逻辑系统首先是符号系统,其中所包含的符号都是在不考虑其语义的情况下引入系统的。这时,逻辑推理就是符号运算,是纯符号性的操作。可证明性这个概念就是在这个基础上建立的。如果一个符号串可以用系统所制定的演算规则从公理中导出,那么这个符号串就是可证明的。显然,可证明性是一个句法概念,它不牵涉到语义。与之相比,真则是一个语义概念。如果真这个概念的外延可以利用可证明性这个概念确定下来,那么按这种方式获得的对于真这个概念的定义,也就不是循环的了。

对于 1) 左边边引号中的句子,通常需要用一种表明结构的方式来描述,而这种结构应当适合于为其所使用的语言建立模型。相应地,句子 1) 的右边则可以这样改写:

① 确切地说,是“相对于所有模型为真”这样一个更加复杂的概念。

2) 雪这个对象例示了白色这一性质。

3) 雪这个对象满足谓词“being white”。

改写以后所表达的是一个对象例示一个性质或一种关系,或一个对象满足一个谓词。这样我们就可以用模型的方式来表述1)的右边。所谓一个模型,就是一个集合和一套解释^①构成的结构。这套解释把左手边出现的谓词解释为集合所包含个体的性质或关系,这个集合就是变项的定义域。用外延性的方式说,谓词就被解释为定义域的一个子集,子集中每个对象都例示了相应性质或关系。句子中常项的解释也被包括在这个集合中。这样一来,T约定的一般形式就是

4) “ $f(a)$ ”为真,当且仅当,“ a ”对应(指称)的个体具有(满足)“ f ”所表示的性质,或者,“ a ”指称的个体满足谓词“ f ”。

塔斯基是用指称和满足来定义真。由于指称和满足是利用模型来得到指派的,这个定义是相对于模型的,与此同时,被定义的真谓词也是相对于模型的。

下面以一个具体的例子来说明塔斯基的真谓词定义是如何起作用的。以汉语为元语言,英语为对象语言,假定有下面关于真谓词的公理模式:

A1) “Not that P”是真的,当且仅当,“P”不是真的;

A2) “P and Q”是真的,当且仅当,“P”和“Q”都是真的;

A3) “P or Q”是真的,当且仅当,“P”或“Q”是真的。

这些公理模式允许我们以迭代的方式构造出无穷的句子。

① 这里使用的“解释”一词是一个模型论术语。在模型论意义上使用的“解释”简单说来就是确定与符号对应的事物,也就是说,确定符号的语义值。很多文献也使用“指派”(assignment)这个术语。

现在有一个包含两个对象的模型{雪,雪人},在这个模型中把雪这个对象指派给“snow”,把雪人指派给“snowman”。对谓词来说,则可以把“being white”指派给白色这个性质,把谓词“being black”指派给黑色这个性质;也可以按照外延的方式,把“being white”指派给{雪}这个集合,而把“be black”指派给{雪人}这个集合。

这样指派以后,我们就可以得到一些等式:

A4) “snow”指称的个体 = 雪

A5) “snowman”指称的个体 = 雪人

A6) “be white”表示的性质 = 白色

A7) “be black”表示的性质 = 黑色

这些等式代入到4)中就可以得到

A8) “Snow is white”是真的,当且仅当,雪例示了白色(= 雪是白的)。

A9) “Snowman is black”是真的,当且仅当,雪人例示了黑色(= 雪人是黑的)。

A10) “Snow is black”是真的,当且仅当,雪例示了黑色(= 雪是黑的)。

A11) “Snowman is white”是真的,当且仅当,雪人例示了白色(= 雪人是白的)。

这些正是T约定的形式。我们既可以把A4)—A7)当作公理,也可以把A8)—A11)当作公理,并且添加A1)—A3),以及一些用于构造逻辑系统的其他公理,最终构成一个对真谓词的定义,这个真谓词适用于一个仅仅包含“snow”、“snowman”、“being white”、“being black”这

样四个非逻辑常项的对象语言。用于描述该对象语言模型的元语言(与逻辑语言一起)所能够构成的所有形如 T 约定的句子,都可以从这个系统中推出来。



练习:请读者用上述元语言自己构造一些 T 约定句子,然后用上述系统证明这些句子。



关于塔斯基的真谓词定义到目前为止还存在着许多争论。比如塔斯基为什么要定义真谓词,为什么要这样定义,这样定义的真是否承诺了一种关于真的内涵解释,承诺了什么解释,如此等等。但无论如何,这个定义在数理逻辑中的地位是举足轻重的——它是模型论的一个重要组成部分,是逻辑语义学的基础,对数学基础研究是不可缺少的。这里要采纳的部分主要是其技术思想,戴维森所利用的也主要是其形式上的一些性质。下面我们就来看看戴维森是如何运用塔斯基定义的。

戴维森以一种反向的方式运用 T 约定。在塔斯基那里,运用 T 约定的方式是从模型获得关于真谓词的公理,而戴维森则是从关于真谓词的公理获得模型,进而得到语义。他把真谓词作为初始词项,而不是作为被定义词项。但是,他不是要用真来定义指称和满足,因为在逆向使用 T 约定时,这两者不具有可分离的形式。不如说,戴维森使用 T 约定来确定“‘ a ’指称的个体满足谓词‘ f ’”这个论断的整体。当然,由于模型并未事先给出,戴维森要做的就是构造出模型。模型是由定义域集合和解释构成的。对于语言来说,定义域集合构成了语言所表示的对象,而解释则建立了语言与对象之间的对应关

系,两者结合起来就为语言建立了语义学。

但是,戴维森的目标是解释意义,而建立语义学,并不等于获得了意义理论。“语义学”(semantics)与“意义理论”这两个概念之间有明确的区分。在塔斯基以来的当代逻辑中,语义学一般采取了模型论的形式,它仅仅是在符号与事物之间建立对应关系,只要确定了符号与符号所表示的事物,符号的语义也就确定下来了。但是,确定这两者并不意味着由此也就确定了符号的意义。承认意义具有独立地位的人一般都承认,意义是内涵性的。这是因为,陈述句的意义在直觉上被理解为陈述句所表达的内容,进而被理解为,当人们理解一个句子时所知道的东西。当这个句子被置于信念语境内,影响整个信念归属句^①真值的,就是该句子的意义。由于信念语境构成内涵语境,意义也就被理解为内涵性的。与之相比,模型则是外延性的,它仅仅是表达式与对象之间的对应关系,而这种关系可以在外延语境中得到表达。



思考:关于外延性(extensionality)和内涵性(intensionality)我们已经见过了一些讨论,什么是外延性和内涵性呢?



戴维森声称,自己建立真值条件语义学是基于一个普遍接受的直觉,即知道一个句子的意义,也就相当于知道这个句子的真值条件。对于这个直觉我们需要做出一个区别。它有可能是说,句子的意义本身就是该句子的真值条件,但也有可能是在说,我们可以用知

① 信念归属句(belief ascription)就是用来陈述某某相信什么的句子。

道真值条件,来说明知道意义是怎么回事。前一种理解我们称为关于意义的形而上学解释,后一种则称为关于意义的认识论解释。戴维森所说的直觉,应该按后一种方式来理解。由于是以这个直觉作为基础,戴维森的语义学就被称为“真值条件语义学”。对于真值条件语义学要采取何种形式,这两种解释的区别不会造成影响。影响只是在于如何在这种语义学的基础上解释意义。



思考:请用语言形式来说明上述两种理解的区别何在。可以自己设计一种表述形式来说明。



真值条件与语义学都是外延性的,因此,从真值条件到意义的过渡也是从外延到内涵的过渡,都要回答“如何通过采纳外延性的形式来处理内涵性的东西”这样一个问题。

按照认识论的方式理解真值条件语义学,确实可以回答上述问题。这是因为,知识本身就是内涵性的,而所知道的真值条件,也就要解释为内涵性的,因此从真值条件到意义的过渡,并不存在前面说的那种障碍。就此而论,彻底解释所给出的不是意义本身,它只是解释了,知道意义,这是怎么回事。

但是,从表述上,仍然可以利用外延性的形式。关于真值条件的直觉可以表述成下述形式:

9) S 是真的,当且仅当, P。

在这里这种形式表示 P 是 S 的真值条件。关于真值条件语义学的直觉就是,知道 P 就是 S 的真值条件,这就意味着知道了 S 的意义。这个直觉也就意味着,只要按照语义学的方式确定了 S 的真值条件,我

们就按照知识论的方式确定了 S 的意义。不难看到,这个双条件句在形式上就是 T 约定。T 约定是依据真值上的实质等价(“当且仅当”就表示实质等价)关系建立起来的,而这使得“P”处于外延语境中。

采用 T 约定来作为意义理论的形式,就避免了彻底翻译中的循环。避免循环的正是这种外延性。如果用来解释意义的句子或表达式位于内涵语境中,那么,要确定整个解释是否为真,就要借助于内涵语境中的句子或表达式的意义,这样就陷入了循环。比如,如果解释所使用的形式是“S 意味着 P”,由于“意味着”构成内涵语境,我们就只有在知道“P”的意义的情况下,才能确定“S 意味着 P”是否为真,但这已经预先假定了意义。为了避免这种循环,就必须让用来解释意义的句子位于外延语境中。

此外,戴维森的一个很重要的考虑就是,一种意义理论必须把意义刻画成具有递归性的要求,塔斯基的定义为此提供了很好的技术条件。意义为什么要满足递归性的要求呢?戴维森对此给出了一个论证,这个论证也叫“习得论证”(the argument from acquisition),它已经为大多数人所接受。这个论证的前提是一个明显的事实:人只能够习得有限的语言资源,但能利用这些有限的资源构成无限多有意义的句子。单独习得每个句子的意义是不可能的。而要通过习得一个句子知道另一个句子的意义,就要以这两个句子具有某种共有成分为前提,并且这些共有成分以一种有规律的方式联系在一起构成句子。这就是句子意义的递归性。

很明显,句子在意义上要具有递归性,就要在语法上具有组合性。句子以词为单位构成,学会了这些词,就可以造出无限多的句

子。因此,一个自然而然的考虑是,为什么不从词的意义入手建立一种意义理论呢?

以句子为单位建立意义理论,其一大好处就是具有可检验性,这样就便于与彻底解释的经验限制衔接起来。这种衔接很容易在T约定的形式中实现。T约定双条件句左手边所说的就是,说话者所说的句子S是真的,右手边的句子P所表达的是S的真值条件。基于信念与句子意义,以及与真值条件间的关系,P表达的也就是说话者用句子S来表达的信念。彻底解释的一个重要任务是,确定说话者在某个情境下使用句子来表达什么信念。正是通过确定这种信念,意义理论得以通过彻底解释得到检验。说话者的信念肯定与其对说话情境的认知联系在一起。解释者也就要通过了解说话情境来确定说话者的信念。因此,解释者的工作就是,要在说话者给出的表达式与自己关于情境的认知间建立可以预期的适配关系。检验意义指派与信念解释都依赖于这种适配关系。由于这种认知总是表达为句子,与之适配的表达式最好也是句子。

戴维森利用T约定是着眼于递归性,这不像在塔斯基那里那么明显。当指称和满足被分别给定,它们就是构造所有真句子最基本的单位。戴维森这里没有这样的基本单位,他所拥有的仅仅是具有语法结构的句子,这就是使用T约定的基本单位。但是,T约定对戴维森来说显示了句子与句子在语义上的关联,这种关联是通过共享某些语法成分达到的。

举一例说明。例如给定“牛在吃草”和“草长起来了”这两个对象语言的句子,在元语言中我们分别给出它们的真值条件,在这两个真值条件中有一个共同的成分是两个句子所共享的“草”这个词项所

对应的。这样,由真值条件所表现出的意义中就有了一个共享的成分,这个成分对于所提到的两个句子的意义有同样的贡献。这时就可以尝试性地引入指称和满足,由“草”这个词所指称的对象同时参与构成了这两个句子的真值条件。现在,对于新的句子例如“风吹草动”,我们可以用包含在前两个句子的真值条件中共同的东西,来构成这个句子的真值条件。由此可以理解,利用 T 约定的递归性,为什么可以得到关于真值条件的形式限制。我们会依据句子结构来对可能的真值条件进行筛选。

至此,什么是彻底解释的形式限制,就变得很清楚了。彻底解释的形式限制就是其所提出的关于意义的理论表述必须合乎 T 约定以及相应的公理化形式。形式限制起作用的方式可通过下述步骤得到描述:

一)解释者通过观察得到合乎 T 约定形式的结论,这些结论在说话者所说的句子为真,与解释者通过观察获知的说话者信念之间,建立一种双条件关系,通过这种双条件关系,这些信念就构成了说话者所说句子的真值条件;

二)解释者通过自己所了解的关于说话环境的基本事实,结合前一步骤获得的对应关系,确定关于真句子的公理;

三)解释者试探性地建立一种关于说话者所使用的逻辑联结词的公理模式,这些模式形如 A1)—A3);

四)结合第二、第三两个步骤建立关于新句子的定理,这些定理使得解释者获知说话者在其他场合下使用这些句子所表达的信念。

上述步骤不是对彻底解释必需步骤的完全枚举,它们仅仅是对

于利用 T 约定来说必要的步骤。在彻底解释的实际展开中,这些步骤也非必须逐一进行。实际上,彻底解释的过程肯定会从后一步骤跳回前一步骤,例如从第四步跳到第一步。这些步骤间的切换通常是这样的:试探性地确定了说话者信念以后,解释者获得了某些句子的真值条件,然后利用 T 约定来得到新句子的真值条件,从而推断说话者的其他信念。形式约束提供了在不同句子间进行切换的有效手段。

10.1.3 信念解释学

依据彻底解释的思路,解释者还要获得关于信念的限制条件。我们已经看到,解释者 A 拥有三个条件,即(1)能够识别说话者 B 的发音结构,(2)能够识别 B 说这些句子的周边环境,(3)拥有关于世界的通常的知识(确切说是信念)。从第一个条件结合 T 约定得到了形式限制,而后两个条件则服务于彻底解释的经验限制。引入经验限制的目的在于尽可能地确定 B 使用句子表达的信念。但是,如何能够从说话行为的周边情况和关于世界的一般知识得到说话人所要表达的信念呢?这里似乎有不可逾越的鸿沟。A 所要知道的是 B 的信念,但他只拥有自己的信念。A 只能通过自己所具有的信念来推知 B 的信念,而这何以可能呢?

为了解决这个问题,戴维森引入宽容原则(the Principle of Charity)作为解释说话者信念的指导原则,又利用了拉姆塞的决策论技术。先看宽容原则,然后再了解一下决策论技术。

宽容原则可以区分成两个方面,一是融贯性原则(the Principle of

Coherence),一是对应性原则(the Principle of Correspondence)。按融贯性原则,B 的信念应当被认为在逻辑上是融贯的;按对应性原则,A 应当认为 B 在与自己相似的情景下对其做出反应的对象与自己相同。引入了融贯性原则,就能在 B 的各信念间建立推理关系。如果他持有某个信念,那么也会持有该信念所蕴涵的信念;如果 A 发现两个相互排斥的信念被归于 B,那么他应当放弃其中的某一个。第二个原则允许解释者站在说话者的角度上看待事物,从而知道说话者的信念。

人们实际上持有一些相互矛盾的信念,但这并不与融贯性原则相冲突。融贯性原则所说的是,人的信念必须是趋于融贯的。这是一种规范性的要求,而不是关于信念的事实性描述。再者,融贯性原则可以以一种相当松散的方式得到贯彻,它允许说话者的某些信念彼此不融贯——只要大多数信念融贯即可。之所以如此,是因为在以说话者彼此融贯的信念为背景的情况下,解释者能够确定说话者的一些信念,而在确定了足够多的信念以后,就可以容纳其他信念出错的情况。融贯性原则体现出解释者如何着手确定说话者的信念,只有在说话者彼此融贯的那些信念的基础上,解释者才能推断出说话者持有什么信念。

对于对应性原则,人们似乎也可以提出关于跨文化差异的疑虑。不同文化的人之间确实很难理解,以至于有人会说无法理解。在这种情况下,对应性原则似乎不适用了。从戴维森的角度来看这件事,我们不妨区分一下。一种情况是,不同文化的人之间完全陌生,以致认为对方不是有理性的人,而是完全不同的生物。另外一种情况则是,可以合理地认为对方是理性的人,但存在巨大的理解障碍。戴维

森的对对应性原则不针对前一情况,而是针对后者。它是说,只要把对方看作是理性的人,即看作是有意识地相信一些事情的人,理解上的障碍原则上是可以克服的。

不妨按后一种情况想想,我们说 A 没有理解 B,意思是什么。不要站在第三者角度来看这件事,而是考虑 A 能不能确认,自己没有理解 B。A 发现自己没有理解 B,显然是因为他认为 B 的信念是自己不可能产生的。而这意味着 A 认为 B 一般而言会有信念,从而意味着, A 知道 B 拥有信念会是怎么回事。比如,我们会认为狗会相信一些事情(比如相信主人回来了),而这意味着狗会做出我们在持有某种信念的情况下可能做出的事情(比如到门口等着)。认为一个东西一般而言具有信念,是对这个东西的行为模式的总体描述,它表现得好像我们自己在拥有信念时的那样,会按照某种模式做出行为。而把 B 看作是有理性的,则意味着 A 会认为 B 按照与自己相同的模式产生了足够多的信念。

在认同对方是理性的情况下,不理解是以理解为前提的。A 认为 B 不可理解,这种看法可以更精确地表述为:A 发现 B 有一些信念,这些信念自己在相应的条件下不可能产生。但是, A 却不可能认为, B 的某个信念是自己不可能有的。因为,只要能够确定这个信念是什么,他就以某种方式将其与某个条件联系了起来,从而发现自己在这种条件下会产生这个信念。这是因为,确定 B 的信念内容,就等于看 A 自己在 B 所处的情况下会产生什么信念。而这就等于承认, B 会按照与自己相同的方式来形成信念, A 自己在总体上是理解 B 的。

宽容原则对于戴维森的目的来说非常关键。戴维森在考虑,需

要何种条件才能使彻底解释得以进行。既然彻底解释是习得语言必定要经历的过程,那么彻底解释如何得以进行,也就决定了语言何以得到理解,语言的本质也就得以揭示。可以说这是一种回溯性的推理,是一种寻求必要条件的推理。通过这种推理就可以解释,语言竟然有意义,这一事实是如何可能的。戴维森的宽容原则是一种理性预设,他得到了这一结论:只有按照宽容原则所界定的理性方式,才能理解语言。这样,从我们理解语言这一事实出发,就可知宽容原则实际上成立。

戴维森的这种论证策略通常被称为“先验论证”(transcendental argument),就是一种通过证明某个命题 Q 为真是某个关于知识的命题 P 的必要条件(精确地说应当是, Q 是 P 成为可能的条件),然后通过表明命题 P 为真,来论证命题 Q 成立的论证方法。一种更严格的先验论证要求 P 要先验地为真,也就是说,不需要经验证据就能够表明为真。先验论证是康德的先验唯心论得以建立的核心论证。人们常常认为,先验论证是康德首创。

宽容原则使解释者能够解释说话者的信念。对应性原则允许解释者从自己的信念出发来确定说话者的信念,而融贯性原则则允许解释者从已知的信念入手推测说话者的其他信念。解释者仅仅看到说话者的身体动作和发音方式,他不能看到说话者的内心,也不理解说话者的语言,现在他要同时确定这两者。面临这一任务,宽容原则还是极为宽泛的,解释者还需要其他资源。

如果在信念之间存在一种系统的依赖关系,那就可以采取决策论的手段来通过与说话者进行试探性地交流,以确定说话者的信念。下面举一例来说明这种手段。

拉姆塞给出了一种方法。在不知道某人的偏好和确信度 (degree of belief) 的情况下,通过设计赌局的方式求得确信度。^① 所谓偏好 (preference),是指偏爱某个结果的程度,我们可以用效用值 (utility) 来衡量。效用值通常是一个相对量。确信度就是认为某个事件发生的概率是多少。这个概率是一个从 0 到 1 的数。另外,引入期望效用 (expected utility) 这个参数。所谓期望效用,就是某个东西的效用值与获得该东西的确信度之积。不妨设计这样一个赌局 G,当事件 E 发生时,受试者将获得某个结果 a ,而当 E 不发生时,受试者获得结果 b 。可以定义对于这个赌局的期望效用,即 a 的期望效用与 b 的期望效用之和。用“ $EU(G)$ ”表示对于赌局 G 的期望效用,用“ $u(a)$ ”表示对于 a 的偏好值,用“ $p(E)$ ”表示对事件 E 发生的确信度,于是我们有

$$10) EU(G) = u(a) \times p(E) + u(b) \times p(\neg E)$$

举一个抛硬币的赌局来说明。向上抛硬币,如果正面朝上,受试者将得到 5 块钱,如果正面朝下,受试者将失去 5 块钱。如果受试者相信正面朝上与正面朝下的概率相等,那么整个赌局的期望效用就是 0。可以另外设计一个赌局 H,其中当 E 发生时受试者将获得 b ,而当 E 不发生时受试获得 a ,我们有

$$11) EU(H) = u(b) \times p(E) + u(a) \times p(\neg E)$$

从上述两个公式可以看出,在已知 $p(\neg E) = 1 - p(E)$,并且 $u(a)$

^① F. P. Ramsey, “Truth and Probability”, in R. B. Braithwaite (Ed.), *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays* (pp. 156–198). London: Routledge and Kegan Paul, 1931.

$\neq u(b)$ 的情况下,只要知道 $EU(G) = EU(H)$, 就可以算出 $p(E) = 1/2$ 。这说明,经过适当设计的赌局可以确定受试者关于概率的信念,为此我们不需要知道受试者的偏好,需要知道的仅仅是受试者在受控的情况下选择何种赌局,而这是可以公开观察的。拉姆塞证明了,只要受试者的偏好满足一些公理(这些公理使得偏好之间可以比较和排序),就可以唯一地确定他对于所有命题的确信度。显然,一旦确信度得到确定,就可以通过受控实验来确定受试者关于各种结果的偏好值。

拉姆塞的研究成果不能直接用在彻底解释中,但彻底解释可以利用其决策论的形式。由于决策论可以采取一种非常抽象的形式,有些学者就对彻底解释所需要的决策论技术做出了一些形式化的研究。^① 在彻底解释中,在不知道句子意义与说话者信念两者的情况下,解释者只知道说话者“输出”的行为,这种情况很类似于拉姆塞所研究的情况。如果拉姆塞表明他的问题能够以何种方式解决,能够解决到何种程度,那么彻底解释的问题也就可以以类似方式得到解决。关键在于,在对待双变量问题时,如果对两个变量的取值存在一种结构约束,那么拉姆塞所提供的就是一种设法消除一个变量的影响,从而确定另一变量的方法。

彻底解释所面临的问题实际上也是一种双变量问题,一个变量是句子意义,另一个变量则是相应的信念,这两个变量产生的“输出”(对应于前面提到的期望效用)就是一种被戴维森称为“认其为真”

^① 参见 *Donald Davidson* (Kirk Ludwig ed., Cambridge University Press, 2003), 第 94 页以下。前面关于确信度的计算例子来自于该书第 86—87 页。

(hold true)的言语反应行为。这里,戴维森基本上借用了蒯因的彻底翻译模式中使用的受控情境,在这种情境中,解释者把说话者置于一个可以检验的情境中,并用说话人语言中的某个句子充当提示,然后看说话者的反应是赞同还是反对。说话者赞同句子S,就是他认为句子S是真的(hold true that S)。句子意义与说话者信念是否存在相应的结构约束呢?从前面关于T约定的讨论已经看到,必定存在一种对于句子意义的结构约束,这种约束可以表现为公理化的形式。问题是对于说话者信念来说,是否也有一种结构约束。

戴维森的回答是肯定的。在前面我们已经看到,融贯性原则将保证信念之间存在逻辑上融贯的关系。不过,这种融贯关系与拉姆塞问题所需要的结构约束不同。融贯关系是对信念的一种松散的限制,它所要求的支持与被支持的关系从理论上讲可以在无限多的信念间建立;而彻底解释所需要的则是一种足够强的限制,它要求解释者只需要在数量非常有限的备选信念中做出选择。对此,戴维森援引蒯因的整体论,断定信念以一种相互依赖的形式存在。蒯因认为,只有在一个信念之网的内部,才会有信念可言。例如“鸟飞翔”这个信念,如果没有关于什么是鸟,什么叫作“飞翔”的信念,这个信念不可能存在。这样,信念整体也会对信念的选择范围产生约束。

但限制似乎还不够强。在关于“鸟飞翔”的例子中,即使通过其他信念确定了什么是鸟,以及什么叫作“飞翔”,仍然不能保证“鸟飞翔”这个句子所表达的信念中没有除了鸟和飞翔之外的东西。这个问题通常被称为关于语言和心灵的优先性问题,即心灵是否依赖于语言。如果心灵依赖于语言,那么在信念中就不存在未予表达的部分,于是解释者就可以利用语言的结构来对信念进行结构化。

他给出了一个心灵依赖于语言的论证,^①其大意是这样的:能够持有信念,要以信念内容的客观性为前提,这意味着信念必须有真假之分,而只有借助于人际的交流,才能够把握真这个概念。这个论证涉及我们后面要讨论的“三角测量法”(triangulation),这里先简单说明这个论证怎么起作用。要断定 A 所持有的某个信念 p 是假的,就要以另外一个与之相矛盾的信念 p' 为前提。仅当两个信念是关于同一个对象的信念时,它们才相矛盾。因此我们需要在 A 持有信念 p 时,该信念所关涉的对象事先固定下来。如果 A 单独产生信念,那么就彻底解释而言,我们不可能确定该信念是关于何物的信念;必须另外一个人 B 参与, B 与 A 的视角交叉才能确定其信念对象。两人视角交叉要以两人都形成关于对方信念的信念才有可能,这样,我们就要求一种用来传递信念,并且有真假之别的手段,这就是语言。

这个论证的关键是,信念必须是能够表达出来,从而与他人交流的。它并不决定这种交流一定通过语言进行。语言在这里出现是因为一个经验事实:只有语言才会拥有信念所具备的那种复杂程度,因而只有语言才能承当交流信念的任务。

施加于信念的限制可以说就是一种整体论的限制,在某种程度上也可以说是一种结构限制。需要一种什么样的整体才能产生所需要的限制呢?在这个问题上戴维森追随蒯因。戴维森和蒯因一样,拒绝分析—综合之分。这就意味着,对任一句子,都不存在一种界限明确的整体使其对应的信念得到个体化。否则,表述这个整体的句

^① D. Davidson, "The Emergence of Thought" (in *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon, 2001), p. 130.

子就能够产生一个在任何情况下都为真的命题,这个命题依据意义为真,因而是分析命题。例如,对于关于什么是鸟的信念,如果存在一个具有固定成员的信念整体来使其个体化,那么这个信念整体的成员表述成句子,这些句子的合取就会产生一个形如“鸟是……”的句子,这个句子恒真,并且其为恒真,取决于使其语义个体化的条件。这个句子就是分析命题。

即使不存在界限分明的整体来为某个信念提供个体化条件,戴维森仍然可以说,这是一种充分的结构限制,这种限制的存在使我们可以彻底解释中运用决策论方法。关键是,为了得到一种结构限制,只需要信念整体就行了。为此不需要卡尔纳普意义上的分析命题或语言框架。语言框架所给予的结构限制可以对若干语言整体来说保持不变,比如汉语和英语共享事物语言框架,因此语言框架是一种更强的限制。但这种限制对戴维森来说是不必要的。



思考:戴维森为什么会认为语言框架限制对彻底解释来说是不必要的?



10.1.4 解释的不确定性

彻底解释的产物是一种语义学,它为说话者使用的每个句子指派语义。这时,名词的语义是该名词的指称,而形容词或者动词的语义则或者是其所指称的性质或关系,或者是具备这些性质或关系的对象构成的集合。彻底解释的一个重要特征是,这种语义学实际上

不是确定的。这一特征被称为彻底解释的不确定性。

这种语义学虽然有时候也被称为意义理论,但它实际上并未解释意义是什么,因此不是真正意义上的意义理论。要说明语义学实际上达到了意义理论的目的,还需要一番解释。这种解释可以借助于解释的不确定性来完成。接下来我们先看看解释的不确定性是怎么回事。

T 约定为彻底解释施加了一种形式限制。另一方面,当解释者把这种语义指派与说话者的说话行为结合起来时,就得到一种信念解释理论,它指派给说话者一整套信念,宽容原则与信念整体论对这种信念指派施加了另一种限制。与 T 约定的限制不同,后面这种限制是一种经验限制。由于施加这种限制的是其界限并不确定的整体,解释者不能在解释的某个特定阶段就断定已经获得了一种最终确定的信念指派。解释者所能做的,只能是在提出了一种指派之后,在后续的解释过程中,随着获得关于说话者行为的新的观察素材,不断检验这种指派。这是一种典型的经验研究过程,解释者先试探性地进行一种局部的解释,然后逐步扩展,同时进行修正和优化。在最好的情形下,这样得到的指派对于彻底解释是充分的,但不是必要的,也就是说,不能证明这是所有的解释都必定会达到的指派,从而不能证明这是唯一的指派。可以说,彻底解释是不确定的。

这种不确定性类似于为不定方程求解的情况。这并不是一个含有两个未知数的方程式,而是一组方程式,出现于其中的是两类变量,其形式如下:

$$D_1 = a_1 \times x_1 + b_1 \times y_1$$

$$D_2 = a_2 \times x_2 + b_2 \times y_2$$

$$D_3 = a_3 \times x_3 + b_3 \times y_3$$

.....

$$D_n = a_n \times x_n + b_n \times y_n$$

每个关于信念与语义的指派情境对应于方程式组中的一个方程式。彻底解释所引入的双重约束分别是对两类变量的约束,即分别对于 $\{x_1, x_2, x_3, \dots, x_n\}$ 和 $\{y_1, y_2, y_3, \dots, y_n\}$ 这两个集合的约束,这两个集合中的变量表明了所需要指派的值分别属于语义和信念这两个序列。这些约束使两集合内的元素满足特定的结构关系。通过添加系数 $a_1, a_2, a_3, \dots, b_1, b_2, b_3, \dots$, 可以表示这种限制。即使这种关系是结构性的,也必须在足够多的变量(相当于数学中的边界值或者边界条件)确定下来以后,其他变量才得以确定下来。当然,按目前的局面,我们面临的仍然是不确定性。如果说每个语义指派都构成了一个意义理论,这个意义理论确定了所有词语及句子的意义,那么由此得到的将不是唯一的意义理论。



思考:比较一下这里的不确定性与出现于蒯因那里的翻译的不确定性,看出现这两种不确定性的原因是否相同。



不过,这并没有使戴维森感到疑虑。对于彻底解释的目的而言,即使得不到唯一确定的语义学,意义这个概念仍然可以得到阐明。戴维森认为,意义对应于对于语义指派的结构约束。^① 在彻底解释

^① 参见戴维森:“无指称的实在”(《真理、意义、行动与事件——戴维森哲学文选》,牟博编译,商务印书馆,1993年),第162—163页。

中,就指派给表达式的实体(名称、性质或真值等)而言,我们得到了语义学;这种指派具有系统特征,而就语义学体现了这种系统特征而言,这种指派所确定的就是意义。这样一来,对同样的语言即使我们有不同的成套语义学,这些不同的语义学仍然可以体现出同样的系统特性,因而,也会为这同样的语言赋予同样的意义。不同的语义学都是同一个意义理论。

语义学与意义理论属于不同性质的研究活动。语义学是一种经验理论,这是因为彻底解释工作是一种经验研究工作,或者说,是科学家(语言学家)所从事的工作。什么是意义,也就是说,意义这个概念的本质,是这种经验研究的基础。对意义的阐明不是经验研究,而是哲学的任务。为了阐明意义,并不需要任何特定的语义学,而只需要知道会有什么样的语义学。为此,只需假定某些变量已经确定,在此基础上考虑如何确定其他变量即可,此时得到展示的就是结构约束。说明这种结构约束的存在及其理论后果,就是对意义的阐明。语义学的不确定性,无损于意义的确定性。彻底解释虽然不确定,但作为语言哲学的分析模式,却是充分的。

事实上,解释的不确定性恰好表明了意义的内涵性。这是因为,这种不确定性是不同表达式语义指派的彼此依赖关系造成的,而这种依赖关系解释了意义为什么是内涵性的。

为理解这一点,不妨回顾一下外延性这个概念。语义学本身是外延性的,这种外延性体现在,当我们用语义相同的表达式来替换一个句子中的表达式,整个句子的真值不会发生变化。特定概念的外延性表明,充当相应表达式语义的东西是独立于语言的,因为对于外延表达式来说,表达式的替换不会对语义造成影响。外延性与相对

于语言的独立性之间的这种关系,让我们可以反过来,用相对于语言的依赖性来说明什么是内涵性。意义就在这种意义上是内涵性的,它不独立于语言——一个表达式的意义是什么,取决于另外一个表达式的意义,而这种依赖关系可以通过 T 约定和信念解释学得到刻画,从而体现为语言本身的系统特性。

因此,翻译的不确定性不是戴维森的意义分析模式的缺陷;相反,这种不确定性是通过语义学来阐明意义最终达到的状态,是用外延的方式来分析像意义这种内涵实体的结果。

10.2 世界

10.2.1 关于语义和信念的外部论

戴维森的整个哲学呈现出各种论证和观点相互交叉的复杂格局,这使他的思想很难得到全局性的把握。不过,戴维森的立论方式却有比较清晰的路线可循。真值条件语义学和彻底解释理论构成了戴维森哲学的基石。真值条件语义学既可以单独成论,也可以整合到彻底解释模式中。我们也可以说彻底解释模式是戴维森哲学的基石。彻底解释不仅是意义理论的基础,还是一个通向更广阔的哲学问题域的论证枢纽,在建立其他方面的观点上显示出了强大的潜力。

彻底解释模式发挥作用的基本方式是这样的:能够进行彻底解释是理解意义得以可能的前提条件,或者说,彻底解释的必要条件就是理解意义的必要条件,从人们实际上能够理解意义这一事实,就得

出彻底解释的必要条件必定能够满足。有多种因素是彻底解释所必需的,这样就可以建立关于这些因素的结论。

下面看看在彻底解释中起作用的一个知识论要素:解释者知道说话者做出说话行为的周边环境,而这使解释者能够知道说话者的信念。我们问这样一个问题:关于周边环境的知识,以及关于说话者信念的知识必须是怎样的,才能够从前一种知识获得后一种知识;换言之,什么是知识,什么是信念,使得这种彻底解释所必需的推论成为可能。这是一个为知识论提供基础的问题,我们将看到,在彻底解释中对这个问题的回答将得到一些极为重要的结论。

戴维森在发展自己关于信念和知识的理论时可供选择的是这样一种观点:信念是对象作用于感官的结果,而关于对象的知识是以感官接受的刺激为证据获得的推论。事实上,蒯因就持这种看法。

回顾蒯因的行为主义立场。他把说话行为看成是刺激反应过程,语言的同义关系就在这个过程的基础上建立。如果没有同义性,在不同情况下或者由不同人说出同一个句子,将具有不同意义,这将使交流变得不可能。蒯因把按照刺激反应模式理解的同义性称为“刺激同义性”。刺激同义性是如何得到的呢?蒯因考虑过两种不同的回答,一种说是因为对不同说话人的刺激共享一个对象,另一种则说这是因为不同说话人具有同一种刺激模式(刺激感受器的构造以及刺激信号的配置)。前一个回答被戴维森称为“远因理论”(distal theory),后一个回答则被称为“近因理论”(proximal theory)。这来自于知觉心理学中对远端刺激和近端刺激的区分。远端刺激就是造成刺激的对象本身,而近端刺激则是感觉接受器(例如视网膜或者皮肤)所获得的刺激信号。蒯因认同近因理论。对他来说,发出刺激的

对象本身可以作为本体论从认知意义中消掉。重要的是近端刺激。近端刺激是定义刺激同义性的基础,而作为知识证据的观察句,其可交流性就是由人们共享刺激同义性保证的。

蒯因的理解来自于洛克的知觉理论。洛克认为关于外部世界的知识是通过感官刺激得到的。感官刺激所造成的印象(近端刺激)是获知外部对象的证据,而关于外部对象的知识则是感官印象的推论。刺激近因理论是一个关于意义的理论。意义通常被认为对应于(或者说就是)信念内容,因此,刺激近因理论也可以说是一个关于信念内容的理论,它认为信念内容是由刺激近因决定的。由于刺激近因独立于对象而存在,而处于观察者经验的“内部”(观察者具有某个感官印象),这种理论就既是语义内部论(semantic internalism)又是信念内部论(belief internalism)。

内部论(internalism)与外部论(externalism)是关于语义、信念以及知识的两种相互对立的观点,这种对立来自于心与物的区分。如果认为语义、信念以及知识存在于心灵之内,或者取决于心灵状态的性质,那么相应的观点就是内部论观点。语义内部论、信念内部论和知识内部论就分别认为语义、信念和知识存在于心灵内部,或者取决于心灵状态的性质。反之,外部论则认为语义、信念或者知识至少部分独立于心灵存在,或者并不完全取决于心灵状态。内部论和外部论的区分是一个非常基本的区分,是持内部论还是外部论,在很大程度上影响着语义学和知识论的一般特征。

内部论面临怀疑论的困难。由于总是存在着外部对象与感觉印象之间错误配置的可能性,外部对象与感觉印象之间不存在必然的联系,我们总是不能真正地认识外部对象。外部对象与感官印象之

间之所以存在错误配置的可能性,是由于假定了两者是一种因果关系。因果关系是一种不可回溯的关系,虽然原因在某种意义上决定了结果,但结果并不在同等程度上确定原因——同样的结果能够被不同的原因所引起。在关于信念的因果理论中,外部对象是因,感官印象是果,要通过感官印象知道外部对象,就是从结果确定原因,但这是一个不能得到逻辑保证的回溯过程。

与近因理论不同,远因理论则从信念的意向性方面来理解其内容。信念总是关于某个对象本身的信念,因此信念具有意向性。当我认为自己看到一朵红花,我自己的信念内容就是由那朵红花确定的。即使我看错了,即使我出现了幻觉,那里实际上没有红花,我的信念也仍然要以提到对象的方式来加以表述。这种观点我们通常将其归为知识论意义上的或者语义学意义上的实在论。^①虽然都用信念的原因来确定信念内容,近因理论单纯用因果关系来解释,而远因理论则为信念提供了意向性解释。在后一种解释中,用来确定信念内容的原因,实际上是信念所指向的那个对象。

戴维森对于意义和信念持有远因理论,他认为,我们对于感觉的表述,其真值取决于远端刺激。例如“我看到一朵红花”这个观察句,虽然关于红花的感觉可以成为看到红花的证据,但观察句的真值还是取决于所看到的是不是红花,而非是否有那种感觉。当语言学家进行蒯因的彻底翻译,以质询法建立刺激意义时,会发现无法在土著人的语言与他自己的语言之间建立刺激同义的关系。因为质询法就是在土著人表示肯定与否定的刺激间找到确定的配置关系,其结果

① 关于这种实在论,可以参考 5.1 节。

取决于土著人为句子赋予何种真值,而这依赖于远端刺激是什么。既然远端刺激与近端刺激之间可能出现错误配置,在近端刺激的基础上定义刺激同义性,实际上也就无法保证同义性。

戴维森自己给出了一个论证。在蒯因的彻底翻译模式中表述,这个论证的大意是这样的:假设语言学家看到一头野猪跑过,而土著人产生的近端刺激是兔子对语言学家产生的近端刺激,这样,当土著人说“Gavagai”时,语言学家就要翻译成“Rabbit”,但他看到的是野猪。^① 按近端刺激来定义刺激同义性,“Gavagai”与“Rabbit”同义,但两者在同一情况下却有不同真值,即“Gavagai”为真而“Rabbit”为假。这里的问题是刺激同义性是依据近端刺激定义的,但实际确定刺激同义性的程序(质询法)却不得不诉诸远端刺激。当我意识到看到的是野猪时,并未意识到投射到视网膜上的是野猪形象。近端刺激实际上不能被意识到,因而不能作为具有某信念的证据。

这个论证的结论是,在彻底翻译中(或者说,在戴维森自己的彻底解释中),只有对象本身才是推测信念内容的证据,而近端刺激则是不相关的。这进而意味着,决定信念内容和句子语义的,是对象本身而不是对象在说话人那里引起的因果效应。这就是关于信念内容和句子语义的外部论。

信念外部论有一个非常重要的理论后果,这就是反怀疑论。在戴维森看来,如果信念外部论是对的,那么怀疑论就无从产生。他认为产生怀疑论的原因无非是关于认识过程的中介理论,这种理论认

^① Cf. Davidson, “Meaning, Truth and Evidence”, in R. B. Barret and R. F. Gibson (eds.), *Perspectives on Quine* (pp. 68–79), Cambridge: Blackwell, 1990.

为关于对象的认识是通过某个中间环节产生的。如果存在这种中间环节,就存在对象与中间环节产生错误配置的可能性,这就为由此确定的信念内容与对象之间不相匹配留下了逻辑上的可能性。这种逻辑上的可能性是无法消除的,因为即使引入了某种限制条件,在这种限制条件下信念内容与对象必定匹配,这种限制条件是否真的满足,仍然是个问题。要判定信念内容是否的确为真,或者说要判定信念内容是否确实与对象相匹配,就要先判定这种限定条件是否满足。但是,要使关于限定条件是否满足的判断免于怀疑,又需要新的条件,如此进入循环。

10.2.2 真作为初始概念

语义外部论是否承诺了关于真的符合论呢?并非如此。关于真的符合论所说的是,所谓真就是信念与对象的符合。要使关于信念与对象符合与否的说法有意义,就要假定信念独立于对象就能够得到确定,对象独立于信念能够得到确定,信念与对象分别得到个体化。但信念外部论所说的却是,离开了对象,就无法谈论信念,因而也就无法有意义地谈论信念与对象符合或不符合。信念外部论也不要求任何一种关于真的理论,它需要的仅仅是关于真的这样一个直觉:真信念将揭示对象的状况。事实上,戴维森认为真是不可定义的,或者说,真是一个初始概念。他的意思看来是,真这个概念是理解意义和信念的先决条件。这意味着,如果定义了真,那么用来定义真的那些概念不能先于真这个概念得到运用,因而所有这些关于真的定义都是无效的。

虽然外部论据说具有应对怀疑论的能力,但怀疑论会在另外一个方向上重新出现。即使接受外部论,信念也仍然总可能是错的。既然外部论并不承诺关于真的符合论,那么信念内容为对象所确定,这一点并不保证信念是真的。对这个问题戴维森的回答是,当然不能保证所有信念都是真的,但能够肯定,大部分的信念都是真的,或者说,信念大体上是真的。他的理由是,彻底解释的必要条件是,解释者必须发现说话者的大部分信念是真的。

如何解释戴维森的论点呢?有两个途径,一是认为戴维森关于真持一种融贯论观点,即,真信念就是与其他大部分信念相一致的信念;第二个途径则关系到信念外部论起作用的方式。

先看第一种理解。前面我们已经看到,宽容原则是解释者不得不遵循的原则,而宽容原则中包含融贯性原则,也就是说,解释者必须认为说话者的信念遵循逻辑融贯性的要求。如果真信念就是与其他大部分信念相融贯的信念,那么按照融贯论,解释者就不得不认为说话者的大部分信念是真的。这种理解实际上假定了戴维森持有一种关于真的理论,按这种理论,真不再是一个初始词项,而是为另一个词项,即融贯所定义。戴维森曾经认为真就是融贯,但后来放弃了这个看法。^①按照关于真的直觉理解,一个信念即使与所有信念相融贯,它仍然有可能是假的,因为从这个信念并不能知道对象是怎样的——与其他信念融贯,这与由此能够知道对象是怎样的并不是一

^① 参见“关于真理与知识的融贯论”以及“‘关于真理与知识的融贯论’补记”这两篇文章(载于《真理、意义、行动与事件——戴维森哲学文选》,牟博编译,商务印书馆,1993年)。写于1981年的前一篇文章阐述了一种关于真的融贯论,后一篇文章(1987年)则撤回了这一观点。

回事,两者之间还存在必须跨越的逻辑间隙。再者,戴维森也不需要融贯论,他有别的理由认为信念必须大体上为真,可以从信念外部论的角度来理解这一点。

按照信念外部论,既然信念内容是由其对象确定的,那么,对解释者来说,说话者唯有确定了信念对象,才能说其具有一个有内容的信念——用来确定信念对象的,只有真信念。因此,解释者既然设定了说话者持有具有内容的信念,就必须认为其大部分信念是真的。举个例子来说,解释者要断定说话者在说出“鸟飞翔”时表达了一个有内容的信念,无论这个信念是真还是假,解释者都必须预设,说话者具有关于鸟的正确信念;如果解释者认为说话者没有关于鸟的信念,那么他就只能认为说话者没有对应于这句话的任何信念;如果解释者认为说话者关于鸟的信念是错的,那么他就必须借助于他赋予说话者的另一信念来断定说话者说的是什么,如此追溯直到说话者的正确信念为止。当然,解释者能够这样追溯,必须利用他在说话者那里找到的线索,而这些线索的获得,依赖于他认为说话者的某些信念是真的。比如解释者通过说话者的话“鸟有鳞”来断定他关于鸟的信念是错的,那就必须假定他关于什么是鳞的信念是真的。



思考:戴维森给出的反怀疑论论证属于语义学的反怀疑论论证。请利用信念外部论来论证:至少说话者的大部分信念应当是真的。



这里的要点是,唯有真的信念和真的句子,才能起赋予信念以内容和赋予句子以意义的作用,因此,真被语义和信念所预设,而不仅仅是通过认知程序所发现。就这种被预设的地位而言,真不是一个

纯认识论概念。另一方面,信念及句子的真也是被解释者所发现的。在彻底解释中,解释工作的起点是试探性地进行信念指派和语义指派,并在此基础上形成关于新的说话行为的假说。在这个过程中,某些指派被推翻,解释者发现说话人的某些信念和句子与原来的预期相反,是或不是真的。在这种意义上,真又是被解释者所发现的。一个信念或一个句子是真的还是假的,这对于形成进一步的信念具有不同后果,从而影响了整个认知过程。在这种意义上,真又不是非认识性的。通过承认真不是纯认识性的,戴维森拒绝了怀疑论;通过承认真不是非认识性的,他拒绝了超验的真理观。他所突出的是真这个概念的规范性,即真具有一个非认识论的来源(真并不来自于经验内部),同时又具有认识论上的后果。

语义外部论还有一个理论后果。通过语义外部论,可以把关于世界的形而上学纳入到语义学的框架中考虑。戴维森有一篇文章“形而上学中的真理方法”^①来处理这个问题。形而上学就是关于对象本身是什么的研究,如果对象本身决定了语义,那么关于对象本身是什么的结论就必须与语义学的考虑相一致,也就是说,可以在语义学的框架内研究形而上学。事实上,戴维森关于事件的形而上学,就是从语义学的角度建立的。后面就会讨论这种形而上学。

10.2.3 三角测量法

语义外部论使戴维森能够以一种强有力的方式揭示语言、他人

^① 《真理、意义、行动与事件——戴维森哲学文选》,牟博编译,商务印书馆,1993年。

和世界之间的关系。这种关系他后期引入的“三角测量法”(triangulation)框架得到揭示。这一框架是解释者、说话者和对象在彻底解释中建立的三角互动关系。

三角测量法是一种大地测量技术,人们用这种技术来测量不可到达的遥远物体的距离。其图示如下:

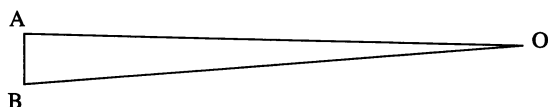


图 3

为了测量遥远物体 O 离 A 点的距离,可以进行如下计算:任取一个离 A 点较近的点 B,由于 O 点离 A、B 两点都很远,可以认为距离 OA 与 OB 近似相等;可以直接确定的是距离 AB 以及角度 $\angle OAB$ 和 $\angle OBA$,于是可以求得 $\angle AOB$;依据三角形的正弦定律(各边长与其对角的正弦值成正比)可以求得距离 OA 或 OB。

三角测量法对于理解彻底解释模式中说话者与解释者之间的关系,是一种非常形象贴切的模型。在彻底解释中,解释者和说话者的地位就相当于 A 和 B 两点的位置,解释者和说话者共同面对的周边环境——重要的是,其中包含他们对其产生信念的对象——就相当于 O 的位置,既然仅当确定了信念对象,才能确定信念内容,解释者就必须首先确定 O 的位置才能确定信念内容。解释者不能直接知道说话者的信念内容,这就相当于点 O 的距离不能直接测得,解释者的任务就是确定这个距离。

以关于意义和信念的外部论为前提,三角测量法精炼地刻画了彻底解释中某些极有扩展力的方面。一方面,既然说话者信念的确

定需要对象才能进行,对解释者来说,他就不是直接面对说话者进行解释工作。解释必须同时面对说话者和对象。

另一方面,戴维森认为三角模式对于说话者持有信念来说也是必要的。依据信念外部论,信念的内容就是引起信念的刺激远因,即对象本身,这样就有了说话者和对象这两个点——第三个点,即解释者是否必要呢?戴维森认为是必要的。前面我们已经见过这个论证。信念要能够有客观的内容,就必须有对错之分,而这意味着必须把对象独立地确定下来——仅当两个信念是关于同一个对象的信念,才能够说它们是互相矛盾的信念,因此,仅当对象独立于信念确定下来,信念才有真假之别。但是,说话者所拥有的仅仅是信念,而不直接是确定的对象。要确定对象,就要依赖于第三方,即另一个说话者(在彻底解释中就是解释者)。同一个对象引起了两个人的信念,产生信念的因果链条从同一个对象延伸出来,到达两个不同的人那里。分别与两个人的信念相连的因果链条相互交叉的那一点,就是对象。这就像是三角测量法中,分别从A、B两点发出的射线交于O点,对象由此得到确定。这个论证具有一般性的后果。前面我们利用这个论证证明了语言相对于心灵(信念)的优先性。这个论证还可以证明语言的公共性——如果语言具有意义以句子能够具有真值为前提,那么仅当有第三者,才能满足这个条件。



练习:请自行补齐这里提到的关于语言的公共性的论证。



这样,对象、说话者和解释者,这三者就构成了一个稳定的三角形。一方面,解释者以一种独立于说话者的方式形成关于对象的信

念;另一方面,解释者必须以说话者面对对象产生信念的方式理解说话者的信念。这两方面结合起来,彻底解释才有意义,或者说才有真假可言。后一个方面预设了,无论说话者对于对象具有何种反应模式,都要假定这种模式在原则上可以为其他说话者(其中包括解释者)所共享。因此,仅当说话者共享关于对象的反应模式,彻底解释才有可能,或者进而说,语言才有可能。这一点不难理解,仅当语言的学习者与教语言的人按照同一种方式产生信念,学习者才能够按照同样方式使用语言表达信念。

10.2.4 对象

此外,三角模式还蕴涵这样一个结论:仅当在交流中,即在社会中,才能够形成关于对象的概念。这里要注意,这样说并不是对象的存在依赖于社会,而是说,有意义地谈论对象,从而,确定地思考对象,这只有在社会中才有可能。前面关于对象在因果链条交叉点上的说明就已经给出了一个论证,这里我们可以说明一些细节。

确定一个对象,并不是直接指认这个对象,而是形成关于这个对象的信念。比如要确定那块石头,并不是直接指着那块石头,当我这样指时,所指的仅仅是那个东西,至于是什么东西,这一点并不包含在指这个动作中。为了指出所要指的东西,我必须使对方明白,我所指的是一块石头,而这是一个信念——那是块石头。但仅仅说那是块石头,还不足以确定所要指的是什么具体的对象;这只是在说,有个东西引起了关于石头的信念,而关于这个东西是什么,我们不能说它就是石头而已——这只是一种同语反复。对此唯一能够采取的对

策是,当我们说那个对象就是石头时,就预设了另外一个同时出现的信念,这个信念能够以另外一种方式引起不同的信念,例如那东西在桌上。这个信念能够回答“什么东西引起了关于石头的信念”这个问题,答案是,那个放在桌上的东西。这就避免了同语反复。事实上,这也就使我们可以表达错误。如果这个东西被误以为是石头,那么在仅有“这是一块石头”这一信念的情况下,这个错误就无法表达。有了另外那个信念,就可以说“放在桌上的那个东西不是石头”。

这似乎并没有证明非得有另外一个人。其实不然。如果承认信念在同一个人那里发生要按照时间顺序,那么单单通过信念内容,我的确无法确认。原因如下所述。在一个人单独判断的情况下,确定自己依次产生的两个信念 A 和 B 是否是关于同一个对象的信念,他只能这样进行这个程序:在产生了 A 和 B 这个信念之后的另外一个时刻,产生一个关于 A 的对象与 B 的对象同一的信念。但是,形成这个新的信念的前提是,这个信念所提到的对象就是 A 和 B 的对象,这就相当于预设了问题已经得到解决。因为我们的问题就是,两个先后发生的信念是否是关于同一对象的信念。因此,一个人不能独自确定两个信念是否是关于同一对象的信念,进而,也不能独自确定一个对象。

关于对象这个概念,戴维森还有一个很有意思的结论。类似结论我们也在蒯因那里见过,这就是指称的不可测知性。对于蒯因来说,指称之所以不可测知,是由于在他看来,能为彻底翻译提供的仅仅是一种经验约束,而面对经验检验的只能是整个翻译手册,在接受了意义整体论的情况下,个别词项的翻译总是可以通过对其他词项进行调整,得到合乎经验检验的观察预测。戴维森也像蒯因那样持

整体论观点。但与蒯因不同,彻底解释所得到的意义理论不仅服从经验约束,而且服从来自 T 约定的形式约束。这种形式约束能够消除指称的不可测知性吗?——不能。就像我们在前面看到的那样,彻底解释所面临的问题是不定方程的问题,无论是关于句法的形式约束,还是关于信念解释的经验约束,其所约束的在本质上都是同类变量之间的关系,除非加入一些边界条件,我们无法得到确定解。不管怎样,在解释实践中加入的边界条件都是作为经验假设起作用,只有在特定的意义理论之内,这些假设才起作用。因此,戴维森与蒯因一样,也得到了指称不可测知的结论。

不过,指称的不可测知性似乎与三角模式相违背。在三角模式中,对象作为其中的一个点起作用,这个点是不可缺少的。如果允许指称不可测知,那么指称对于意义理论来说就应该是不必要的,才不会危及意义理论;但三角模式却表明指称是必要的。看来这是个矛盾。对这个问题戴维森是这样解决的:仅在一种意义理论内部,指称才是必要的;不存在先于或者独立于意义理论的指称概念。^①对这个回答需要一点解释。

关于对象语言(假定为英语)的意义理论可以在元语言(汉语)内得到表达,例如:

12) “bird”这个词指鸟。

这是一个关于意义指派的表述。假定做出这个表述的是解释者,他要解释的是说话者所说的英语。依据三角测量法,这个意义指派得

^① 参见戴维森:“无指称的实在”,载于《真理、意义、行动与事件——戴维森哲学文选》,牟博编译,商务印书馆,1993年。

到检验,其必要条件是解释者和说话者所面对的是同一个对象,这个对象同时为“bird”和“鸟”所指称。现在,这两者的共指称关系就包含在相应的彻底解释的经验限制中。指称此时是必要的。但是否存在一种指称概念,它独立于任何一种意义理论呢?如果是这样,那就必须设想一种关于该指称的信念,这种信念独立于语言,进而独立于任何一种意义理论。但前面通过三角测量法得到的论证却表明这是不可能的,这样的信念没有真假可言。



练习:这里省略了一个论证环节。仅当不存在一种不受任何意义理论约束的语言,这个论证才是完整的。请补全这个论证。



由此可见,所谓指称是必不可少的,并不是说,在建立一种意义理论之前就要把指称确定下来,使得意义理论满足这个指称概念的要求。这应当是说,要检验一种意义理论,就必须借助于指称概念。所谓指称不可测知,实际上是说,只有在一种意义理论内部,才有指称可言。这就揭示了意义理论的一个非常独到的特征:要检验一种意义理论,要么在另一个意义理论的框架内进行,要么在自己的框架内进行。

从关于指称的结论可以过渡到对象这个概念。戴维森指称理论的一个合理的推论是,对象是意义理论的一个可以消去的假设,保留对象仅仅是由于,如果没有对象,也就没有指称可言。事实上,很多研究者据此认为,戴维森是一个关于对象的反实在论者(anti-realist),即认为对象的存在依赖于语言。不过,如果这么理解,那就必须解释语义外部论是怎么回事。语义外部论意味着语言的内容依赖于

其对象,如果承认对象反过来依赖于语言,那么,这是否会进入循环呢?这个问题留给读者。

10.2.5 事实

在“真理与意义”这篇文章中^①,戴维森提出了一个很有名的论证,这个论证被人称为“弹弓论证”(slingshot argument)。戴维森把这个论证归功于弗雷格。丘奇(Church)和哥德尔分别给出了这个论证略有不同的形式。弹弓论证直接的结论是,如果认为句子有指称,那么所有真句子的指称都相同。当初戴维森提出这个论证是想表明,以指称理论的形式建立意义理论虽然对于词项来说是可取的,但对于句子来说不可取。这个论证的作用不仅仅在于此。这里我们关心的是弹弓论证的另外一个后果,即,如果认为句子指称的就是事实,那么要么接受仅有一个事实这一结论,要么否认会有一种关于事实的形而上学。

在叙述这个论证之前,先介绍一下背景。

分析哲学家通常认为,引入实体,或者说引入一种本体论,可以采取的方式有两种,一种是通过单称词项(singular term)的指称形式,另外一种则是通过量化。单称词项就是那些指称单个对象的词项。专名和摹状词都是单称词项。下列句子就具有引入本体论的作用:

13) 红色不同于绿色。

^① 参见戴维森:“无指称的实在”,载于《真理、意义、行动与事件——戴维森哲学文选》,牟博编译,商务印书馆,1993年。

14)有些红色比较亮一些。

15)大部分红色都很温暖。

这三个句子中,13)是通过单称词项引入了红色这种实体。这个句子所说的不是红色的东西不同于绿色的东西,而是说红色就其作为颜色来说不同于绿色,因此其实际意思应当是“红色这种颜色不同于绿色这种颜色”。红色常常作为谓词,此时没有指称功能,但在13)中“红色”却起指称作用,并且是充当单称词项。后两个句子都对红色进行了量化。其中的量词都可以转化成存在量词,因而起了表述本体论的作用。

弗雷格曾经认为,句子指称的是其真值。后来有哲学家对此感到疑虑。如果句子指称真值,那么所有真句子的指称就是相同的,但这些句子的意义却不同。因此就有人认为,句子应当指称事实。如果这样想,那么就可以采取这样的方式来分析句子,例如把16)分析成17)的形式:

16)所有人都读了戴维森的文章。

17)事实是,所有人都读了戴维森的文章。

在17)中,句子与事实的关系就显得很清楚了。由于其中包含了“事实(the fact)”这个单称词项,它同时也表达了关于事实的本体论,这就是说,承认事实是存在的。

有趣的是,弹弓论证却表明不能承诺一种关于事实的本体论。这个论证有好几种形式,下面的叙述来自戴维森的文章“真理与意义”。^①

^① 韩林合提供了另外一种形式,可参见韩林合:《分析的形而上学》,商务印书馆,2003年,第186—188页。

该论证依赖于下述两个前提：

(A) 逻辑等价的单称词项具有相同指称。

(B) 如果用一个指称相同的单称词项来替换包含于另外一个单称词项中的相应部分，那么后面那个单称词项的指称不变。逻辑等价是就句子而言的，句子 p 与句子 q 逻辑等价，意思就是说，“ p 真，当且仅当 q 真”在逻辑上为真。由于认为句子指称事实，句子就被认为是单称词项。如果不认为句子是单称词项，那么 (A) 可以这样表述：

(A') 如果两个句子逻辑等价，那么它们对应于同一个事实。对 (B) 也可以做类似调整。(A') 中的表述“同一个”包含了量化。因此，这样做对论证的影响仅仅在于，原来是通过指称来承诺关于事实的本体论，现在则要通过量化。这对论证的主旨没有影响。

论证的主体部分并不复杂。看下列四个句子：

18) R

19) $\{x: x=x \ \& \ R\} = \{x: x=x\}$

20) $\{x: x=x \ \& \ S\} = \{x: x=x\}$

21) S

其中 R 和 S 都是真句子。 $\{x: x=x\}$ 是一个集合，确切地说是包含所有与自身等同的东西的集合，即全集。 $\{x: x=x \ \& \ R\}$ 则是这样一个集合，其中包含的所有元素与自身等同，并且满足条件 R (“&”是合取符号)。如果 R 为真，那么 $\{x: x=x \ \& \ R\}$ 仍然是全集，并且“ $\{x: x=x \ \& \ R\} = \{x: x=x\}$ ”为真；如果 R 为假，那么 $\{x: x=x \ \& \ R\}$ 是空集，且“ $\{x: x=x \ \& \ R\} = \{x: x=x\}$ ”为假。由此可见，这四个句子中 18) 与 19) 逻辑等价，20) 与 21) 逻辑等价，依据前提 (A)，它们分别指

称同一事实。考虑到 R 和 S 都是真句子, $\{x: x=x \ \& \ R\}$ 和 $\{x: x=x \ \& \ S\}$ 都是全集, 因而指称相同。再依据 (B), (19) 与 (20) 指称相同。综合起来就得到上列四个句子指称全部相同。由于 R 和 S 是任意真句子, 结论就是, 所有真句子都指称同一个事实。

这个论证有一个很明显的特征, 它利用了一种逻辑构造技巧把两个看起来没有联系的命题联系起来, 以证明其指称相同。其形式像弹弓, “弹弓论证” 因而得名。

关于弹弓论证是否成立, 有各种各样的意见。目前似乎普遍认为这个论证不成立。其中的一个理由是关于前提 (A) 的。在戴维森原来的表述中, “逻辑等价” 这一表述被用于单称词项, 但这个术语的标准用法是用于句子。在用于句子时, 逻辑等价的意思是, 对于两个句子, 无论对非逻辑词项做何种解释, 其真值都相同; 换言之, 两个句子真值相同, 在逻辑上可证 (逻辑上是否可证, 这只取决于其中包含的逻辑词项)。例如 “牛 = 牛” 与 “马 = 马” 这两个句子就是如此, 无论对 “牛” 和 “马” 作何种解释, 这两个句子的真值都相同。在用于句子时, 关于逻辑等价的前提可以表述成 (A') 的形式。但 (A') 似乎缺乏说服力, 尽管 “牛 = 牛” 与 “马 = 马” 逻辑等价, 但很难说对应于同一事实——一个是关于牛的事实, 另一个则关于马, 风马牛不相及。戴维森的论证打算把逻辑等价扩展到单称词项上 (尽管这是不必要的, 但仍然需认真对待), 但单称词项的逻辑等价, 这该如何定义呢? 似乎只能定义成: 无论对两个单称词项中包含的非逻辑词项做何种解释, 它们的指称都相同。但由于论证所要做的恰恰就是要在不设定指称相同的情况下得到关于指称相同的结论, 这个定义很明显是预设问

题(question-begging)^①。

另外一种反对意见针对前提(B)。共指称替换的原则对与弗雷格来说是一个非常基本的原则,但这个原则的使用有个限制,即被替换的部分应当是起指称作用的部分。也就是说,在命题函项中,被替换的部分应当是函项的主目词项。^②在论证19)与20)指称相同时,19)中的“R”为“S”所替换,由此得到20)。在这里被替换的却是摹状词的一部分,即“那些满足 $x=x$ 以及条件R的 x 所构成的集合”,也就是说,被替换的部分实际上可以分析成谓词或者限定从句。

尽管如此,把句子处理成指称词项,这种方式如今已经无人采用了。如果弹弓论证成立,其后果将是非常重大的。首先,事实这个概念在形而上学中不再是一个合法的概念,我们将有一个没有事实的世界,或者整个世界都仅仅是一个事实。这样,我们将不会有关于真的符合论——命题与什么相符合呢?如果与事实符合,那么所有真句子其为真的理由都是相同的(世界就是这样的),而这将是一个非常贫乏的理论。不过,戴维森的形而上学中确实没有事实的地位。他没有一种关于真的符合论,实际上他没有关于真的任何理论——他认为真是不可定义的。在戴维森的世界里也没有事实,前面我们已经看到他也不会直截了当地接受对象,那么在这个世界里确实有

① 预设问题在哲学论证中是一种非常常见的谬误。如果论证的前提中包含了或者预先假定了要论证的结论,那么这个论证就预设了问题。由于哲学论证要得出的往往是一些非常一般的结论,在论证时就要屏蔽掉很多我们习以为常的前提,因此,论证过程中要对是否犯了预设问题的错误非常小心才行。

② 在弗雷格那里,替换原则不仅是用于主目,而且适用于谓词。谓词的指称,即概念,就是从对象到真值的函项。但是,后来的哲学家,特别是像蒯因这样的哲学家,认为谓词是内涵性的,因而不适于替换原则。这样一来,替换原则也就收紧了。

的是什么呢?事件。

10.2.6 事件

戴维森关于事件(event)的形而上学来自于一种语义学分析,这个分析至少表明,应当有一种包含事件在内的本体论。从某种程度上讲,这个结论所说的少得可怜。但只要想想,形而上学是哲学中争论最多的领域,而事件作为一种形而上学范畴,是自戴维森之后分析哲学家所普遍接受的,就会意识到这绝不是泛泛之论。在介绍戴维森关于事件的论证之前,需要先了解一下事件是一个什么样的范畴。下面的讨论基本上可以帮助我们从直觉上区分出事件这个范畴,但不排除会有些哲学家否认其中的某些区别。^①

事件不是对象。通常我们会说一个对象存在,说一个事件发生。“存在”是就其状态而言的,而发生则是个过程。对象的存在会有一个持续的时间,但谈及一个对象时我们并不关心其经历的时间。我们一般不会说一个对象会由于持续时间长一些或短一些,而变成另外一个对象。用分析哲学的术语说,时间不是对象的个体化条件。而时间却是事件的个体化条件。如果林彪死得晚一些,那么我们会说“林彪之死”指称另外一个事件,即使他仍然是坠机而死。此外,空间是对象的个体化条件,但并非事件的个体化条件。

^① 万德勒(Zeno Vendler)的 *Linguistics in Philosophy* 是一本借助日常语言分析专门澄清对象、事实、事件以及因果关系这些形而上学范畴的著作,它把精到的概念分析结合到细致的语感之中,是一本不可多得的好书。已有中译本《《哲学中的语言学》,陈嘉映译,华夏出版社,2002年)。

事件不是事实。事实仅仅存在,但既不存在于时间中,也不存在于空间中。苏格拉底死了,这个事实对于古罗马时期和对于现在而言,对于雅典和对于中国,都是一样的。但苏格拉底之死,却仅仅发生在那个特定的时间和地点。一般说来,对所有事件,都有一个事实相伴,例如苏格拉底之死这个事件和苏格拉底死了这个事实。但反过来却不一定,例如 $2+2=4$ 这个事实就没有与之对应的事件。事实是一个比事件更抽象的范畴,同一个事件可以有多种描述方法,而事实却往往由于描述方法的改变而改变。比如苏格拉底死了这个事实,与柏拉图的老师死了,就可能不是一个事实(苏格拉底可能不是柏拉图的老师)。

事件与性质很容易区分。有人把性质理解成殊相,有人则理解成共相。作为共相,性质可以重复,而事件却不可重复。事件是殊相。作为殊相,性质在形而上学上类似于对象,而不类似于事件。这种差异通常是,事件的个体化条件中包含时间,但性质的个体化条件中并不包含。

下面看按戴维森的思路,如何依据一种语义学分析获得关于事件的本体论。简单说来,这种分析就是寻求一种对于句子真值条件合理的表述形式,使其满足这样的条件:其一,能表现句子意义的组合性;其二,能体现不同句子间的逻辑联系。

为了便于书写,我采用英语句子为例:^①

22) Shem poked Shaun.

^① 例子来自于 *Donald Davidson* (Kirk Ludwig ed., Cambridge University Press, 2003),第五章。

- 23) Shem poked Shaun forcefully.
 24) Shem poked Shaun gently.
 25) Shem poked Shaun with a red stick.
 26) Shem poked Shaun with a blue stick.
 27) Shem poked Shaun forcefully with a red stick.
 28) Shem poked Shaun gently with a blue stick.
 29) Shem poked Shaun gently with a red stick.
 30) Shem poked Shaun forcefully with a blue stick.

先看看 22) 该如何分析。要体现该句子意义的组合性,有一种自然而然的方法可以采用。我们已经在弗雷格那里看到函项形式, 22) 陈述的似乎是一种关系,即 Shem 戳了 Shaun 这种关系,于是该句子就可以分析成:

22') Poked₂(Shem, Shaun)

我们用加下标的“Poked₂”来表示这是一个二元谓词。这种分析可以解释成,有序对〈Shem, Shaun〉满足二元谓词“Poked₂”,当且仅当, Shem 戳了 Shaun。这种分析很快就遇到问题。正如 23)—30) 所展示的那样,这样的句子是可以无限扩展的,加上去的成分都是副词性的修饰成分。为了分析这些句子,自然而然的办法是把副词成分与谓词结合在一起,构成新的谓词,例如:

- 23') Poked-Forcefully₂(Shem, Shaun)
 24') Poked-Gently₂(Shem, Shaun)
 25') Poked-〈With a red stick〉₂(Shem, Shaun)
 26') Poked-〈With a blue stick〉₂(Shem, Shaun)
 27') Poked-Forcefully-〈With a red stick〉₂(Shem, Shaun)

28') Poked-Gently-〈With a blue stick〉₂(Shem, Shaun)

29') Poked-Gently-〈With a red stick〉₂(Shem, Shaun)

30') Poked-Forcefully-〈With a blue stick〉₂(Shem, Shaun)

注意 22)—28) 这些句子之间的关系。23)—28) 均蕴涵 22), 也就是说, 如果 Shem 用力戳了 Shaun, 那么 Shem 戳了 Shaun, 如此等等。与此同时, 27) 蕴涵 23) 和 25), 28) 蕴涵 24) 和 26), 但其他各句互不蕴涵。如果 22')—28') 的分析方式是恰当的, 就应当能够表达这些逻辑联系。

可用的方法无非是用谓词之间的关系来体现上述逻辑联系。这些谓词都是组合谓词。是否能用这些谓词间的组合关系来达到目的呢? 似乎可以规定谓词“Poked-Forcefully₂”和“Poked-Gently₂”蕴涵“Poked₂”诸如此类, 以此来解释相应句子间的蕴涵关系。但现在需要的正是要用合适的形式来解释, 为什么这些谓词间会有这种蕴涵关系, 因此这种方法不可取。

可以对这些谓词采取外延的方法分析, 这样, “Poked-Forcefully₂”和“Poked-Gently₂”蕴涵“Poked₂”, 就被解释成, 满足前两个谓词的有序对构成的集合是满足“Poked₂”的有序对构成的集合的子集, 其中添加的副词成分起了限定相应谓词的外延集合的作用。但问题来了。如果仅仅是添加限定的成分, 那么添加的顺序就是无关的。依据集合运算的结合律, 对于集合 A、B 和 C, 我们有 $A \cap B \cap C = (A \cap B) \cap (A \cap C)$, 运用于 30) 就得到句子:

31) Shem poked Shaun forcefully, and Shem poked Shaun with a blue stick.

但事实上这个句子并不与 30) 等价。如果 Shem 戳了两次 Shaun, 一

次用蓝色棍子轻轻戳,一次用红色棍子用力戳,这就是说 27) 和 28) 是真的。显然,此时 29) 和 30) 是假的,但 31) 却是真的。

如果仅用谓词间的逻辑关系来表明句子的逻辑关系,那就没有什么东西能把不同谓词有选择地联系起来,而我们需要这种联系。要建立这种联系,可以借助于新的主目,利用主谓关系来对谓词进行选择。戴维森推荐的方式是引入一个专门表示事件的新变元,从而把 22) 分析成下述形式:

$$22'') \exists e (\text{Poked}_3(\text{Shem}, \text{Shaun}, e))$$

新引入的变元“ e ”的取值范围就是事件。为了容纳这个变元,这里引入了一个三元谓词“ Poked_3 ”。三元有序对 $\langle \text{Shem}, \text{Shaun}, e \rangle$ 满足该谓词,当且仅当,事件 e 就是 Shem 戳 Shaun。相应地,23) 和 27) 可以分别分析成:

$$23'') \exists e (\text{Poked}_3(\text{Shem}, \text{Shaun}, e) \wedge \text{Forceful}_1(e))$$

$$27'') \exists e (\text{Poked}_3(\text{Shem}, \text{Shaun}, e) \wedge \text{Forceful}_1(e) \wedge \text{With}_2(a \text{ red stick}, e))$$

这里把副词成分处理成以事件变项为主目的谓词。仅依据形式就可以看出 23'') 蕴涵 22''), 27'') 蕴涵 23'')。其他的蕴涵关系也按同样方式成立。这显然是一种更加简洁的形式。

现在来看看戴维森的方案如何解决前面遇到的问题。把这种方法运用于 30) 得到:

$$30'') \exists e (\text{Poked}_3(\text{Shem}, \text{Shaun}, e) \wedge \text{Forceful}_1(e) \wedge \text{With}_2(a \text{ blue stick}, e))$$

这表明函项模式“ $\text{Forceful}_1(x)$ ”和“ $\text{With}_2(a \text{ blue stick}, x)$ ”适用的是同一个事件。显然,如果 27'') 是真的,那么 30'') 就是假的。现在我们

能够解释为何此时 31) 是真的。31) 可以分析为:

$$31'') \exists e (\text{Poked}_3(\text{Shem}, \text{Shaun}, e) \wedge \text{Forceful}_1(e)) \wedge \exists f \\ (\text{Poked}_3(\text{Shem}, \text{Shaun}, f) \wedge \text{With}_2(\text{a blue stick}, f))$$

这个分析并不要求两个事件 e 和 f 是同一个事件。如果这是同一个事件,那么在 27'') 为真时 31'') 是假的;如果这是两个不同的事件,那么即使 27'') 为真,31'') 也能是真的。戴维森的分析能够确定哪些副词成分是结合在一起的,这种结合关系不同于谓词的合取关系,因而也不同于句子的合取关系,如此一来,前面提到的集合运算的结合律也就不适用了。引入了新的变元,就在技术上解释了为何集合运算是不适用的。

解决技术问题不是戴维森的最终目的。他借此引入了事件这个形而上学范畴。引入一个形而上学范畴通常既是一件容易的事,又是一件困难的事。说其容易,是因为很多哲学家在做这事儿时实际上是在自说自话。引入一个形而上学范畴,建立一种形而上学观点,在哲学上是非常基本的,许多东西都依赖于它,因而在某种程度上有点像建立一种词汇表或者语法,在这样做时通常无所参照(如果以前从没有人做过)。正是因此,要很有说服力地做这件事就不容易了。是否真的需要建立一个形而上学范畴,其理由不能从形而上学的角度上获得(这常常预设了问题),而通常是技术性的。我们从戴维森这里看到了,如何通过分析语言表达来建立形而上学。这是这方面的一个范例。

事件概念的引入在戴维森那里是非常关键的一步,它关系到关于行动(action)、因果关系、解释(explanation)以及心灵哲学的一些基本观点。下面我们看看这些观点是如何一环扣一环地联系在一起

的。为了简明起见,这里省掉关于行动的讨论。

10.2.7 因果关系

前面我们已经看到,事件通常被理解成殊相,也就是说,a)我们可以对事件进行量化,b)关于事件的指称对于描述是不敏感的,即我们可以对同一个事件有不同的描述。就前一特征来说,事件不同于性质,就后一特征来说,事件与事实相区别。

既然可以对事件进行量化,那就应当存在一种个体化条件,借以区别不同事件。关于事件的个体化问题,蒯因有一种看法,即事件是通过其所占据的时间和空间得到个体化的。这种看法与通常的看法不同。通常,事件与物理对象不同,物理对象具有严格的空間界限,因而可以合理地认为,物理对象的个体化条件中包括空间。事件并不与严格的空間界限相联系,比如要严格划分出第二次世界大战这样一个事件的空間界限,这似乎是不可能的和不必要的。因此一般不认为空间是事件的个体化条件。蒯因是个物理主义者,他认为所有事件归根结底都是物理事件,是发生在物理对象身上的事件,因此说空间是事件的个体化条件,似乎是可以理解的。

不过蒯因遇到了一个问题:假定有一个金属球在旋转的同时发热,那么由于占据了同样的时间和空间,金属球旋转与金属球发热,就是同一个事件,但这两者似乎应当是可以区分开的事件。这可以看作是蒯因理论的一个反例。不过,在进一步分析这个反例之后似乎也可以为蒯因辩护。金属球旋转与金属球发热在这样一种意义上是不可区分的,它们都是构成金属球的原子的微观行为在宏观上的

表现,因而归根结底是同一个事件。就这个事件是殊相,而殊相与时间和空间之间总是有联系而言,这也是可以理解的。因此我们可以这样化解这个问题,金属球的旋转和发热,这两者的区分实际上是看待同一个殊相的不同方式造成的。我们从不同的角度去描述它,可以区分的仅仅是描述的角度,而描述的事件仍是一个。这种辩护在后面会得到一定的呼应。不过,在戴维森发展自己的观点时,却倾向于认为这是两个不同的事件,因而他需要不同的个体化条件。

可以发现,这两个事件在因果关系上会有不同表现。金属球旋转,那么它会把粘在球表面的液体甩出去;而金属球发热,会使周围的空气变热。但金属球发热,不会引起粘在球表面的液体飞出的结果;而金属球旋转,也不会像金属球发热那样使周围的空气变热。对戴维森来说,这就说明了金属球旋转和发热不是同一个事件。我们可以用因果关系来对事件进行个体化,由此得到的结果是合乎直观的。因此戴维森认为事件个体化的条件是因果关系,而不是时间和空间。

戴维森的这个想法能否得到决定性的支持呢?如果上述区别确实是金属球旋转与发热是不同事件的证据,那么他需要的一个前提就是,同一个事件不可能产生不同的因果作用。如果把因果关系看成是连接不同事件的环节,由此构成事件序列,那么这个前提就要表述成,对事件序列来说不存在分岔的情况。这个结论看起来是不令人信服的。一个台球手用球杆击打白色母球,结果是黑色球和红色球分别落入底袋和中袋。直观上看,黑色球落入底袋,和红色球落入中袋,这是两个不同的事件,而球杆击打白色球是一个事件,它引起了两个不同的事件,因而这是一个事件序列分岔的例子。

严格说来,戴维森并没有为事件提供真正的个体化条件。是否产生不同的因果关系,对这一点也没有可以在知识论角度确定的准则。休谟曾经指出,我们能观察到的仅仅是事件在时间上的前后接续,而不是一个对象对另一个对象的作用。因此,我们只能依靠作为原因和结果的事件来确定因果关系。这样一来,除非已经预设被个体化了的事件,戴维森的个体化标准是不可运用的。戴维森本人也承认,拿因果关系来充当事件的个体化条件会构成循环。但他并不拒绝这个循环。如果事件这个范畴是个初始范畴,那么,不能给出非循环的个体化条件,就不是一个真正的缺陷。在同样的意义上我们也不能给出关于物理对象的个体化条件,因为所需要的时间和空间关系也只有在预设了物理对象的前提下才是可以区分的。另一方面,正如彻底解释仅仅探寻理解的必要条件而非充分条件,如果要揭示的仅仅是概念之间在理解上的必要联系,那么这种循环并不构成威胁。下面我们就按照这个思路看看如何处理进一步的问题。

前面解释了事件与事实之间的区别。一般说来,一个东西如果存在于时空中,那么它就是殊相,殊相都会有明确的时空边界。物理对象就是典型的殊相。事实则不是殊相,而是一种抽象的东西,不与特定时空相联系;但事实与描述相联系,它使句子为真。事件作为殊相比较特殊,它没有明确的空间界限,但有时也可以与空间相联系。由于殊相一般被理解为不依赖于描述,或者说对描述不敏感,如果事件被看成殊相,就应当也不依赖于描述。不妨先看看下面两个句子:

32) 布鲁透斯刺杀恺撒,这个事件导致了恺撒的死。

33) 最高贵的罗马人刺杀最伟大的罗马皇帝,这个事件导致了恺撒的死。

如果事件是存在于时空中的殊相,那么 32) 与 33) 中提到的就是同一个事件,因为作为存在于时空中的个体,布鲁透斯就是最高贵的罗马人,而最伟大的罗马皇帝就是恺撒。这样理解,两个句子所描述的因果关系就是建立在同一对事件间的因果关系,因此它们是同真同假的。

但是,因果关系具有一种有趣的特征,有时候我们利用因果关系来解释一些事实,这就是说,用一个事实来解释另一个事实。这就是因果解释。这里要注意,解释项和被解释项都不是殊相。由于解释关系是一种“普遍”的关系,它成立与否不依赖于特定的时空,因此构成解释关系的双方,解释项和被解释项,就不能是殊相。这样一来,建立解释关系的双方就不能是事件,比较自然的选择是与事件相对应的事实。考虑到这一点,下列两个句子就不一定同真同假:

34) 布鲁透斯刺杀恺撒,这个事实解释了恺撒的死。

35) 最高贵的罗马人刺杀最伟大的罗马皇帝,这个事实解释了恺撒的死。

句子后半部分出现的“恺撒的死”这里说的是事实。如果布鲁透斯不是最高贵的罗马人,那么即使 34) 是真的,35) 也可能是假的。这就是说,即使两个句子的前半部分对应于同一个事件,它们说的也是不同的事实。区分它们的是摹状词,也就是说,是说话的方式。



思考:区分一下因果关系 (causal relation) 和因果解释 (causal explanation),这两者在形而上学上有什么不同?



如果事件与事实就这样区分开,还不至于导致混淆。但这两者

间似乎存在某种联系,即事实与事件间有种对应关系,这就使问题变得复杂了。金在权注意到^①,如果事件是一个不依赖于描述的殊相,那么下列两个句子就应当是同真同假的:

36) 螺母脱落,这个事件导致了桥的坍塌。

37) 螺母猛然脱落,这个事件导致了桥的坍塌。

其中37)中的副词成分仅仅是对事件的进一步描述,这并不使其描述的变成另一个事件。但实际情况却是,我们倾向于使用37),而不是36),来描述这两个事件间的因果关系。^② 单单是螺母脱落,还不足以使桥坍塌,这个事件必须以某种方式发生(以一种快速的方式),才会导致相应的后果。

对这个质疑,戴维森可以这样回答,之所以使用37)而不是36),是因为下述两种因果解释中后一个对而前一个错:

38) 螺母脱落,这个事实解释了桥的坍塌。

39) 螺母猛然脱落,这个事实解释了桥的坍塌。

这个回答合乎前面关于因果关系与因果解释的区分,因而显得很自然。但如果戴维森真的这样回答,就等于承认,因果关系是否成立,取决于采取什么样的因果解释。这会导致一系列的后果,其中就包括事件的个体化问题。承认因果关系受制于因果解释,就等于承认关于因果关系的陈述真值受制于描述。但是,这会导致矛盾,因为我

^① Cf. J. Kim, *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*. New York: Cambridge University Press, 1993.

^② 对这一点可以有两种不同的解释。其一,之所以使用37)而不是36),是因为前者为真而后者为假,此时两者的差别是语义上的;其二,交流中有一个原则,即要提供足够而且不多余的信息,37)合乎这个原则,而36)不符合,这样两者的差异在于语用上的合适与否。这两种不同的解释会产生不同的后果。

们同时还接受, a) 事件是殊相, 以及 b) 事件通过因果关系得到个体化。如果事件是通过因果关系个体化的, 那么因果关系就应当是殊相, 从而就不能受制于描述。

要解决这个问题, 可以有三种选择。其一, 放弃因果关系是事件间的关系这样一种看法; 其二, 坚持这种看法, 但认为事件不是殊相, 因而承认, 关于事件间的因果关系的陈述, 其真值受制于描述; 其三, 既坚持因果关系是事件间的关系, 又坚持事件是殊相, 但否认因果关系是事件的个体化标准。前两种对策都意味着要对关于事件的形而上学做出大范围的调整, 只有最后一个选择是最自然的。这就是戴维森的选择。在 1985 年对蒯因的答复中, 他还是回到了蒯因的时空标准。^①

因果关系与因果解释之间的联系保留了下来。我们可以满足于这样一个观点: 作为殊相, 事件的个体化虽然不依赖于描述, 但事件之间建立因果关系, 却依赖于描述, 即依赖于从何种角度来描述事件, 依赖于按照这种描述方法所给出的事实间有没有所需要的因果解释。这个观点也许有些其他意想不到的后果, 但无论如何这都是一个具有深刻后果的观点, 这些后果中最引人注意的要数戴维森的无律则一元论。



练习: 关于因果关系、因果解释以及事件之间关系, 上面给出了一段有些复杂的论证。这段论证表明了戴维森面临的问题以及他给

^① Cf. Davidson, "Reply to Quine on Events" (E. Lepore ed., *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Blackwell, 1985).

出的解决方案。请回顾这段论证,用分行的形式说明戴维森是如何解决问题的。



10.3 心灵

既然戴维森的本体论是一种关于事件的本体论,那么关于心灵的基本问题就可以归结为心理事件的本质问题,以及心理事件与物理事件之间的关系问题。在了解戴维森关于这些问题的回答之前,先限定一下问题域。

10.3.1 关于心灵的理性假设

通常认为,心灵哲学的两大问题域分别围绕意向性和感受特质(quale)展开。意向性是心理状态之于其对象的关联性,这种关联性体现在心理状态所具有的内容上。哲学家希望能够理解,心灵为什么会具有这种内容。而感受特质则被归于心理状态本身,就是由于处于某种心理状态而获得的主观感受。戴维森在心灵哲学中的兴趣集中于前一个问题域。信念是一种具有意向性的心理状态,而心灵就是信念的主体,我们把信念归属给它。戴维森主要是通过讨论信念来讨论心灵的基本特征。

可以通过与蒯因比较来理解戴维森的心灵哲学。两人在语言哲学上立场接近,而语言哲学是心灵哲学的基础,这使对他们的比较能

够说明一些问题。蒯因是个物理主义者,他相信心灵是物理对象,或者说,就是皮肤包裹的有机体。这样,所谓信念最终就是人的生理状态,就是对物理刺激的生理反应,因而归根结底完全受自然律(natural law)的控制。对于这样的心灵,其所产生的信念是否合乎逻辑,就完全是另外一回事,我们说它首要地不是服从理性的制约。戴维森对心灵的看法有所不同,他认为心灵是有理性的。不过,这并不是说,戴维森就认为心灵不受自然律控制;相反,他接受蒯因处理本体论的方法,因而接受其物理主义的本体论。这样,他就必须在心灵哲学中处理理性与自然律之间的关系,而这就使其心灵哲学显得饶有趣味了。



思考:在这部分我们没有解释戴维森为何接受物理主义立场,请回过头去看关于蒯因物理主义立场的讨论,并与戴维森比较,看能不能自己来给出这种解释。



前面提到戴维森关于信念持外部论,但其具体内涵还没有充分展开,这里要进行一下延伸讨论。戴维森虽然赞同蒯因的物理主义本体论,但不赞同其关于信念内容的内部论观点。如果把信念看作是从对象的刺激出发,经由神经系统的传导,最终在大脑中产生的效果,那么只要重现了从感觉器官到大脑的因果链条,也就确定了信念内容,而对象本身是无关的。这一想法对于自然主义者来说非常自然。自然不会跳跃,在对象通过感官达到心灵的过程中,只有最后一个环节才是真正确定心理状态的东西。

然而,在外部论者看来情况就不一样了。对象本身是通过彻底

解释,特别是通过三角测量法确定的,而这有赖于交流——彻底解释本身就是一个交流的过程。这样,彻底解释本身的一些特性,也就决定了信念内容是怎样的。彻底解释是一个理性的过程,它表明一个人(解释者)如何理解另外一个人(说话者),从而确定其信念。在此基础上,持有外部论也就意味着,信念内容的归属是一个理性的过程,它“内置”了相应的解释模式。如果说信念内容的归属方式就体现了信念概念,体现了人们应当如何理解信念,那么,持有一种信念,也就意味着以解释者的方式看待心灵。在这种看待心灵的方式之下,心灵是具有理性的。也正是在这种方式之下,心灵得以跳过从对象到大脑的因果链条,从而达到对象。

这种理性特征体现在,信念内容趋于融贯,因而可以用决策论的方法加以确定。信念内容具有融贯性,这是一种规范性的要求,这种要求与信念内容的产生遵守自然律不是一回事,可以说其间的差别就是理性与非理性的差别。理性与规范性联系在一起,只有理性的东西才会遵守规范。因此,对于信念的内部论与外部论解释,其区别也就在于分别通过规范性与因果性来解释心理状态。

在1.4节我们已经看到了因果性与规范性这两者的区别。这个区别是一种范畴上的区别。满足规范条件的东西被认为是真的或者合适的,而满足因果条件的东西则仅仅是发生或者存在。这种区别使得我们很难说,这两个范畴会有交叉之处。说一个东西既遵守因果律又遵守规范性,这在直觉上看似乎是矛盾的。一个行为如果是遵守规范而做出的,那么我们会认为做出这个行为的人也可以不这么做;否则,如果是某种必然性驱使他做这件事,那么我们就不会认为他遵守了规范。如果从规范性的角度理解,那么假信念也就必须

遭到摒弃。但是,只有心灵有摒弃假信念的自由,真假之别才成其为一种规范性的特征。在这种意义上,规范性与因果性是有冲突的。这种冲突实际上就是自由意志与决定论(determinism)的冲突。

戴维森就面临着这个冲突。一方面,他从规范性的角度来理解信念,从而把心理状态也理解成遵守这种规范的东西;但另一方面,作为一个本体论上的物理主义者,他又有义务接受因果性的普适性。这两者如何协调起来呢?这就是他的无律则一元论所要处理的问题。

在戴维森看来,信念的存在形式就是心理事件。这看起来是因为,他明确承认的是关于事件的本体论。因此,在戴维森那里有两个基本的形而上学范畴,即心理事件和物理事件。他的无律则一元论(anomalous monism),也就在这两个范畴之间展开。无律则一元论包含两个论断,其一,不存在关于心理事件的定律,其二,心理事件在本体论上就是物理事件。下面我们分别讨论这两个论断。

10.3.2 心灵的无律则性

在戴维森那里,心灵不是可以作为对象的实体,而是被当成一系列的心理事件,因此其形而上学性质受制于心理事件。关于心理事件的形而上学性质,这节要介绍的是戴维森的这样一个观点:

P1) 不存在涉及心理事件的严格定律(strict law)。

这就是著名的心灵无律则性论题。这个观点究竟在说什么,其实争议很大,这里尽可能做出澄清。我们先看看什么是严格定律,然后看主张心灵无律则的理由是什么。

戴维森所说的严格定律以物理学定律为典型,并且以最先进的物理学为典型。关于这类定律的严格性,戴维森认同两个标准,其一是无例外性,即所有该定律可以解释或预测的现象都遵守该定律,而不会出现例外;其二则是普适性,即该定律属于这样一组定律,这组定律有效范围内的所有现象都可以为这组定律所解释或者预测。

这里有两个关键概念需要澄清。一个概念是定律的有效范围,另一个是定律的可解释范围。一般说来,物理定律都是用定量的方式把一些现象联系起来,使得我们能够从一种现象推出另外一种现象。依据这种推导关系,我们就用一种现象来解释或预测另外一种现象。因此,定律联系了哪些类别的现象,哪些现象也就属于该定律的可解释范围。比如欧姆定律涉及电流、电压和电阻,这样所有涉及这三个参数的现象都属于欧姆定律的可解释范围。而如果利用欧姆定理所给出的解释或预测是错误的,那么它就没有对相应现象做出有效的解释,此时我们说该定律在其可解释范围内出现了例外的情况。

由此可见,上述两个标准中,第一个实际上就是要求定律不被证伪,第二个则是要求有效范围内的所有现象都服从定律所建立的那种关系,从而为定律所解释或预测。普适性其实是要求,定律不是以偶然的方式获得证实,而是通过系统的解释得到普遍的证实。如果两个条件同时满足,那么所有在有效范围内的现象都能被定律成功地解释。^①

下面看看戴维森为何认为 P1) 成立。他把这个论题分成两个子

① 不妨考虑一下这两个标准是否适合于统计学定律,例如统计力学的定律。

论题,一个是不存在严格的心理—物理定律(psychophysical laws),即不存在连接心理事件与物理事件的严格定律;另一个论题则是不存在严格的心理定律(psychological law),即不存在连接不同心理事件的严格定律。对这两个子命题戴维森分别给出了理由。

戴维森承认,关于心理事件不存在成熟的科学。这是就第二个子论题而言的。这当然不是对心理学现状的一种概括,而是针对心理学概念进行哲学分析的结果。这个分析要以他本人关于信念的理论为前提。对这一点他的理由表述起来很简单:心理领域不是封闭的。^①但这个理由理解起来却容易发生歧义。似乎可以这样理解:所谓心理领域不是封闭的领域,意思就是说物理事件可以导致心理事件。^②如果这样理解,那么戴维森并没有达到自己的目的。我们可以按同样的思路说,不存在关于物理事件的严格定律,因为戴维森承认心理事件会导致物理事件。合适的理解要借助于信念外部论。按照信念外部论,使信念得到个体化的标准就是被用来解释信念产生的东西,这就是信念对象。信念对象属于物理对象,而不是心理的东西。这里的关键不是物理的东西导致了心理的东西,而是这种因果关系构成了心理事件的个体化条件。这就是说,心理的领域在概念上而不是因果上不是封闭的。正是这一点使戴维森说,关于心理事件不存在成熟的科学,也没有严格的定律把不同的心理事件联系起来。

① 参见“心理事件”,载于《真理、意义、行动与事件——戴维森哲学文选》,牟博编译,商务印书馆,1993年。

② 参见金在权为 Donald Davidson (Kirk Ludwig ed., Cambridge University Press, 2003)写的文章,“Philosophy of Mind and Psychology”,第121页。

为了理解戴维森,就必须在某种程度上想得更多一些。先看看标准的严格科学,几何学。虽然几何学并不是自然科学,但应当说它为物理学组织概念和命题的方式提供了典范。几何学中的基本概念不需要几何学研究领域之外的东西来进行定义,而是通过几何公理在这些基本概念之间建立联系,从而以隐定义的方式给出。这种方式是严格科学的基本模式。这种方式的一个基本特征是,基本概念的诸实例是相互个体化的,这就是概念上的封闭性。这种封闭性使概念间严格地联系起来,从而使得用这些概念构成的描述之间具有了必然的推衍关系。比如说,在几何学中点的确定通常要借助于线或者面,而线的确定又在某些时候借助于点,在某些时候借助于面,如此等等。这些确定了的点线面,就是作为几何基本概念的点线面的实例。有了这种必然的推衍关系,人们才能保证这种科学对于所有能够描述的现象都能给出不被证伪的(即必然的)解释。

关于心理事件的无律则性,还可以从信念整体论角度来考虑。对一个心理事件进行个体化,这要依赖于另外一些心理事件,这种联系为心理事件提供个体化条件。要使两个心理事件通过因果关系连接起来,这也要依赖于一些心理事件,以此为心理事件提供解释条件。在心理事件的领域有这样两个特征,其一,对同样的心理事件,个体化条件与解释条件可以是不重合的;其二,心理事件间的因果关系可以通过解释条件的变更而被修正。例如与相信天下雨对应的心理事件A与关于地湿的心理事件B,这两者间可以建立连接关系,B是A的原因;而要个体化A,则可以不需要B。由于信念整体的紧致性,我们总是可以通过不同的信念关联来对同样的心理事件进行个体化。这一特性使得心理事件间不能得到必然的定律联系。在严格

的科学中可以得到这种联系,这是由于这些科学中的命题是通过一些既具有个体化功能,又具有解释功能的公理得到的。比如在牛顿第二定律中一方面力的概念要通过质量和加速度来定义,力的大小要用质量和加速度来衡量,另一方面,力的产生也要用质量和加速度来解释。个体化条件与解释条件的重合关系使得某些解释是必然的,否则就改变了原来使用的概念,也就是说,在谈论不同的东西。相反,对心理事件总是可以通过引入新的事件来改变原来的因果关系。比如相信洒水车刚刚经过,就切断了 B 与 A 间的因果关系。这一特征是严格的科学所没有的。严格科学中的因果关系是稳定的,不依赖于因果双方之外其他东西,这就保证了因果解释拥有定律的地位。

如果心理事件在概念上不封闭,那么就会有物理的东西被用来对心理事件进行个体化。这时就会出现这样的问题,对于究竟如何个体化,既不为心理定律所约束,也不为物理定律约束;只有心理—物理定律能够限定这种个体化,这种心理—物理定律既包含了心理学词项,又包含了物理学词项。这样,我们就需要讨论关于心灵无律则性的第一个子论题——不存在严格的心理—物理定律。

关于心理—物理定律是否存在的问题,通常认为戴维森的理由是,构成心理领域的基本原则与构成物理领域的基本原则不同,因而在心理事件与物理事件间既不可能建立稳定的对应关系,也不可能建立稳定的因果解释关系。

稍加观察就很容易看出这一点。就对应关系而言,如果我们通过物理事件对心理事件进行个体化,就似乎建立了一种心理—物理对应关系,但这种对应要以另外的适当的心理事件为前提才有可能。

例如我说“天下雨了”这句话,这个行为对应于我相信天下雨了这个心理事件,但这种对应关系要以我相信“天下雨了”这个句子具有相应语义为前提。如果我关于这个句子语义的信念发生改变,那么这个物理事件就对应于另外一个心理事件。这个例子也可以用来说明,心理—物理的因果解释不可能是稳定的。如果用我相信“天下雨了”这个心理事件作为我说“天下雨了”的这个物理事件的原因,那么这种因果关系的建立,也依赖于我关于这个句子语义的信念。心理事件的这一特性就是心灵的自主性。这里我们可以把这种自主性进一步解释为,仅当在信念系统的内部,才能够对信念进行个体化和因果解释。就这种自主性而言,对信念进行因果解释,无论要援引的是其他心理事件还是物理事件,都没有来自于外部的限制,使得这种解释能够稳定地建立,也就是说,关于心理事件的解释总是可以调整的。正是这一特点阻止了心理—物理定律的建立。

至此,戴维森就可以这样说:由于心理事件与物理事件所遵循的是不同的解释原则,由于心理概念与物理概念所处的概念系统不同,在心理领域与物理领域间没有真正的定律可言。

10.3.3 物理主义一元论

用常用的术语来说,物理主义一元论(physicalist/materialist monism)就是指心灵和物理实体是同一个实体,即都是物理实体。对戴维森来说,这就是说心理事件不是除物理事件以外的实体,只有一类事件存在,这就是物理事件。

这个观点单独看来没有什么好奇怪的,这是物理主义者都会持

有的看法,但把这个观点与心灵的无律则性观点联系起来看就显得不同寻常了。如果心灵是无律则的,那么心理事件就不能还原成物理事件,这时说心理事件不是物理事件,就是自然的。这种非还原论(non-reductionism)与一元论看起来是冲突的,这就使为何持一元论显得饶有趣味。下面先看戴维森给出的论证,然后看一元论与心灵无律则性论题如何协调起来。

戴维森给出的论证很直接,可列述如下:

P1) 不存在涉及心理事件的严格定律,只存在关于物理事件的严格定律。

P2) 存在关于心理事件的因果关系。

P3) 仅当在有严格定律的情况下,才存在因果关系。

C) 心理事件实际上是物理事件。

其中 P1) 就是心灵的无律则性论题,它断定既不存在连接心理事件与心理事件的严格定律,也不存在连接心理事件与物理事件的严格定律。P2) 成立,理由是我们会把获得知识的过程理解为物理事件产生心理事件的过程,而把行动理解成心理事件引起物理事件的过程。P3) 也不难理解,严格的定律实际上就是在事件之间建立确定的、不依赖于其他条件的关系,这里是在说这种关系是建立因果关系所需要的。严格定律实际上就是建立因果解释的一般模式。在 10.2.7 节我们已经讨论过,戴维森应当承认因果解释是在事件间建立因果关系的必要条件。P3) 所说的就是这一点。



思考:由 P2) 与 P3) 似乎可以得出,存在关于心理事件的严格定律,而这与 P1) 矛盾。戴维森的无律则一元论使这个矛盾消失了吗?



关于 P3) 要注意一个问题。我们在前面 10.2.7 节讨论因果关系时就已经区分过事件与事实, 以及因果关系与因果解释。定律所表述的当然是事实, 依照定律我们可以构造出因果解释, 而因果解释所连接的也是事实; 另一方面, 按照戴维森, 因果关系存在于事件之间。事实依赖于概念, 而事件则是独立于概念的殊相。^① 这样, 如果因果关系以存在定律为前提, 那么戴维森实际上就应当持这样一种观点: 殊相间建立关系, 要依赖于概念或概念间的联系, 这种概念上的联系就构成了定律。这个观点明显有康德哲学的痕迹。在康德看来, 殊相是被给予的, 但由殊相构成知识, 却要依赖于概念间的先天关联, 当然, 这要以殊相被置于概念之下为前提条件。

上述分析为协调戴维森的心灵无律则性与一元论指出了方向。一方面承认心理事件就是物理事件, 另一方面又否认心理事件合乎定律, 这两个相互对立的观点处于不同层次上。因果关系属于殊相的层次, 心理事件实际上就是物理事件, 也就是在这个层次上说的。而说心灵无律则, 则是在概念的层次上说的。这个区分通常被称为“标记(或者殊相)上的同一”(token-token identity) 和“类型(或者概念)上的区分”(type-type distinction)。我们甚至可以说, 戴维森关于心物问题在标记的层次上是一元论者或者殊相一元论者, 而在类型层次上是个二元论者, 或者说是个概念二元论者。在前一种意义上有物理主义, 在后一意义上是反还原论, 他是个物理主义的反还原

^① 事件是否独立于概念, 这部分地取决于我们是否把时间也看成是概念。如果是, 那么事件当然要依赖于时间这个概念。这是一种比较独特的依赖关系, 此处不讨论。

论者。



思考:能否设想在概念上不同一,而在其所指的殊相(对象)上同一?请论证你的观点。



物理主义内部有其他反还原论立场。比如功能主义(functionalism)就认为同一心理现象可以为多种物理机制所实现,这样就不存在还原所需要的一一对应关系;与此同时,功能主义承认,一切心理现象都必须在物理上实现,因而不存在独立的心理实体,于是这就是一种物理主义立场。功能主义之所以不能认同还原,是由于不存在连接心理概念与物理概念的一一对应关系,但它认为存在一对多的对应关系,即一个心理状态可以由不同的物理状态来实现。在戴维森那里,干脆连这种一对多的对应关系也不存在。

10.3.4 物理世界中的心灵

康德哲学的一个目标是,调和关于世界的决定论与人的自由意志之间的紧张关系。戴维森的无律则一元论呼应了这个动机。心灵的无律则性为自由意志留下了余地,而物理主义一元论则认同决定论的世界^①,因而这两者的协调就预示了心灵在物理世界中的地位,

① 这里暂时不考虑对物理世界的非决定论解释。如果物理世界不是决定论的,也就是说,如果我们承认物理世界本质上是由统计定律支配的,那么这里的问题可能也就不存在了。但这对于这里所考虑的问题来说是不相关的。这里的问题可以理解为,如果世界是决定论的,那么自由意志是如何可能的。

从而预示了自由意志与决定论之间的调和。

但是,情况真是这样吗?如果戴维森所说的心灵就其本质而言不会对物理世界有所作用,那么这种调和也就仅仅是徒有其表。认为心灵对物理世界没有因果作用,而只存在物理世界对心灵的因果作用的观点,在心灵哲学中通常被称为“副现象论”(epiphenomenalism)。戴维森是否承诺了副现象论呢?如果心灵对物理世界没有因果作用,那么前提P2)中所说的“关于心理事件的因果关系”就不包括心理事件对于物理事件的因果作用,但仍然可以利用物理事件对心理事件的因果作用,以及心理事件之间的因果关系,来达到论证目的。副现象论不一定会使无律则一元论的一致性面临威胁,不过却会减损无律则一元论在哲学上的价值。副现象论也会危及戴维森的行动理论(theory of action)。后者把行动的概念建立在心理事件(意图或欲望)对于物理事件(身体动作)的因果作用上。因此戴维森必须设法抵制副现象论的结论。下面我先简单介绍一下副现象论,然后看戴维森的理论如何导致副现象论,最后讨论一下它能否避免副现象论。

副现象论是在与笛卡尔式的相互作用二元论的论争的基础上发展出来的一种观点。就像在知识论中人们对待怀疑论的态度一样,在心灵哲学领域中人们对副现象论通常也在情感上有某种抵触。副现象论是一种否定性的观点,因此关于心物问题也就谈不上是二元论。虽然在立论背景上副现象论预设了二元论,但如果副现象论是对的,那么心灵的这一元就仅有某种影子般的存在。出于这种考虑,不如转向物理主义一元论。

副现象论的立论依据很简单:如果承认物理定律具有因果上的

封闭性(causal closure),那么在物理现象的因果链条中就不可能有心理现象的地位。这里所谓在因果上的封闭性,就是说只有物理事件才能解释物理事件,或者说,引起物理现象的,必须也是物理现象。如果对物理定律给予因果性的含义,那么只要物理定律成立,就不可能出现用非物理的东西解释物理现象的情况。比如说要解释台球开始滚动,就要用到力的作用,否则牛顿第二定律就是错的,进而,就要用一个有质量的东西来进行作用从而产生力,这样,使台球滚动的原因就是物理的。如果认为一个物理事件有一个心理的原因,那么,按照物理现象在因果上的封闭性,心理原因只能借由某个物理的原因起作用。心理的原因仅仅是一种表面上的原因,实际起作用的只能是物理的原因。这样,我们至多只能认为心理现象是伴随的,它缺乏因果力(causal power),是一种副现象。由于立论的依据很简单,其基础又是似乎不能被否认的物理定律,副现象论是一种很难对付的观点。

戴维森的无律则一元论很容易导致副现象论。由于不存在心理—物理定律,因而不存在以心理事件为因、物理事件为果的因果关系,因此心理事件对于物理事件没有因果力。即使区分了殊相一元论和概念二元论,也会产生副现象论。

表面上看,殊相一元论可以应对副现象论。由于在殊相上心理事件与物理事件是同一的,因此心理事件还是可以导致物理事件,只不过这与说这是由物理事件导致的是一回事。既然这样,副现象论就只是一种说法上的选择罢了。

但戴维森的情况是,在殊相层次上的因果关系之有无,取决于是否把殊相归为具有严格定律的物理事件,还是归为无严格定律的心理

事件。如果归为物理事件,在殊相层次上就有因果关系;而如果归为心理事件,就没有因果关系。要得出副现象论,只需利用后一种归属,而将某些殊相归于心理事件,这时诉诸前一种归属是没有效果的——副现象论所说的是心理事件没有因果作用,而不是与心理事件对应的物理事件没有因果作用。

在戴维森的整个论证中似乎存在一个矛盾。如果承认心理事件与物理事件是共外延的,也就是说,对于任意心理事件,都有一个物理事件与之同一,那么一方面,将其置于心理学概念之下,该外延集合中的事件均无因果作用,另一方面,将其置于物理学概念之下,又都有因果作用,同样的殊相既有因果作用,又无因果作用,由此导致矛盾。可以这样化解这个矛盾:对适用于心理事件和物理事件的因果关系进行区分,进而,这要求区分两种不同的定律,由这种定律上的区分来获得因果关系上的区分。

如果站在戴维森的立场上,我们可以说支配心理事件以及与物理事件相联系的也有一种定律,这就是非严格定律(non-strict law)。^①比如难为情(心理事件)导致脸红(物理事件)就是如此。如果掩饰得好,难为情并不伴随脸红,这是一种有例外的定律,因而与物理定律不同。这个对策可以用来回应副现象论,它确实为心理事件建立了一条引起物理事件的通道。

但这个办法却又威胁到物理主义一元论的论证。如果关于心理事件存在一种使其具有因果力的定律,而这种定律不是严格的,因而与物理定律不同,那么这个论证的前提 P3) 就不成立,因而无法得到

① Donald Davidson, Kirk Ludwig (ed.), Cambridge University Press, 2003, p. 129.

心理事件实际上就是物理事件的结论。

关于无律则一元论的讨论还在继续,这个题目依然是引人入胜的。



思考:仔细考虑一下前面提到的那个矛盾,它是戴维森真正面临的困难吗?你所提出的辩护是否也能帮助戴维森应对关于副现象论的指责?

提示:不妨从戴维森指称的不可测知性论题考虑这个问题。



阅读建议

关于戴维森的一手文献很容易搜集,除了一本专著,它们都以论文的形式被编辑在几本文集中。阅读时建议先读几篇重要的:“Truth and Meaning”(1967),“Belief and the Basis of Meaning”(1974),“Mental Events”(1970),“A Coherence Theory of Truth and Knowledge”(1983)及其所附“Afterthoughts”(1987)。国内有牟博编译的戴维森文选《真理、意义、行动与事件——戴维森哲学文选》(商务印书馆,1993年),为上述文章提供了汉译。

戴维森的五本文集依次是:

1. *Essays on Actions and Events*, New York: Clarendon Press, 1980/2001.

2. *Inquiries into Truth and Interpretation*, New York: Clarendon Press. 1984/2001.

3. *Subjective, Intersubjective, Objective*, New York: Clarendon Press.

2001.

4. *Problems of Rationality*, New York: Clarendon Press. 2004.

5. *Truth, Language and History*, New York: Clarendon Press, 2005.

这本专著是 *Truth and Predications*(Harvard, 2005)。

戴维森经常在关于不同主题的文章中从不同角度阐述自己关于彻底解释的思想,由此可以见其思路发展的脉络。尽管如此,他的文章并不好读,虽然文笔优美,但呈现思路的方式却有些松散。建议在自己读几篇一手文献后,找一本系统阐述其思想的导论来参考对照。我选的导论是 *Donald Davidson* (Kirk Ludwig ed., Cambridge, 2003)。这本书的各章由相关领域的一流学者撰写,比如金在权(Jaegwon Kim)撰写的心灵哲学和索萨(Ernest Sosa)撰写的认识论。该书虽是入门级的读物,但绝不缺乏深度。

关于塔斯基的真理概念定义,建议阅读“语义性真理概念和语义学的基础”(收于马蒂尼奇编:《语言哲学》,牟博等译,商务印书馆,1998年)。

第 11 章 克里普克：专名与模态

克里普克(Saul Kripke, 1941—)35 岁前就已经完成了他最为重要的工作,其中包括 25 岁前完成的关于模态逻辑的工作,以及 1972 年出版的名著《命名与必然性》。克里普克是个非常早熟的逻辑学家,他关于模态逻辑的研究从中学就开始了。他在 1959 年发表的论文“模态逻辑的完全性定理”让他开始在学术界崭露头角,它与他后来发表的两篇论文共同奠定了克里普克语义学的基础,这个语义学是现在人们使用的模态逻辑的重要部分。克里普克的兴趣后来转向语言哲学。在《命名与必然性》中,他建立了影响巨大的专名理论和模态本质主义学说。一方面,这个专名理论捍卫了一种适合于日常专名的直接指称论,从而为罗素的实在论立场赋予了一种更加合理的、无须逻辑专名的形式;另一方面,克里普克关于模态的观点提示了一种对于形而上学的不同态度,无论这个学说对与否,都是非常具有启发性的。克里普克的思想像他的老师蒯因一样,在很大程度上修改了分析哲学的地貌。

11.1 模态语义学

11.1.1 可能世界

克里普克的基本思想涉及一个技术性的课题,这就是模态语义学(modal semantics)。通常,我们的讨论会使用“可能地”、“必然地”这样的措辞,这些词就被称为模态词(modal term)。对含有模态词的句子意义进行分析,就是模态语义学的基本任务。模态语义学的常见形式是利用可能世界(possible worlds)这个概念建立的。

我们通常会认为自己理解模态词的意义,有时候也会遇到一些困惑。例如这样的句子

1)即使奥巴马在 2008 年当选美国总统,他在这一年也可能没有当选。

我们会认为这句话说的是真的。与此同时,下面的句子显然也是真的,

2)如果奥巴马在 2008 年当选美国总统,那么他就不可能没有在这一年当选。

但是,我们直觉上觉得,这两句话是相互冲突的。1)是在说,奥巴马没有当选的可能性并未被他当选这件事排除,但 2)却认为这种可能性被这件事排除了。问题出在哪儿呢?

逻辑学家对这个问题的诊断是,这两种说法都对,并且它们并不彼此冲突;我们之所以认为两者冲突,是因为没有足够的手段来区别

这两种说法的意义。看看逻辑学家是如何揭示两者的不同意义的,我们就知道可能世界这个概念的理论价值在哪里了。利用可能世界这个概念,这两个句子就可以分别改写成:

1')相对于奥巴马 2008 年在其中当选的现实世界来说,至少有一个可能世界,在这个世界中奥巴马在 2008 年没有当选美国总统;

2')没有任何一个可能世界,在其中如果奥巴马在 2008 年当选美国总统,那么他在这一年就没有当选。

改写后的形式表明区别在哪里。句子 1) 表述的是两个世界,即现实世界与一个可能世界间的关系,而 2) 表述的则是在同一个可能世界内两种情况之间的关系。我们用“至少存在一个可能世界”来替代“可能地”,而用“在所有可能世界中”来替代“必然地”。这样,句子 1) 所表述的是模态特性之间的蕴涵关系,而句子 2) 则表述蕴涵关系本身的一种模态性质。其符号形式如下:

$$1'') p \rightarrow \Diamond \neg p$$

$$2'') \neg \Diamond (p \rightarrow \neg p)$$

人们一般用“ \Diamond ”来表示“可能的”,用“ \Box ”表示“必然的”。在 2) 中,虽然“不可能”是用来修饰“ $\neg p$ ”(即奥巴马在 2008 年没有当选美国总统)的,但实际上用来修饰整个句子。引入了可能世界这个概念,我们就可以从语义上区别出这两种情况,进而使用模态符号来表达这一区别。

可能世界这个概念最初是莱布尼茨引入的。他用我们前面提到的方式来分析什么是可能的,什么是必然的。这个想法被现代逻辑学家所采纳。为分析模态词而建立的逻辑学就是模态逻辑(modal

logic)。用可能世界来解释模态词的语义,就是可能世界语义学(possible-world semantics)。

11.1.2 基于可能世界概念的内涵语义学

有了可能世界的概念,就可以处理某些内涵语境。在 4.3 节中我们通过是否可以保真替换区分了外延语境和内涵语境。表达式在外延语境中时,决定整个句子真值的就是该表达式的指称,这时我们就说,这种所指的东西就是表达式的语义;而在内涵语境中,表达式是通过什么东西来确定句子真值的呢?这就是内涵语义学要解决的问题。

在弗雷格那里,信念语境就构成了内涵语境。他认为,在这样的语境中,决定句子真值的是表达式的涵义。但如 5.1 节所说,罗素出于实在论的立场并不接受这种解决方法。罗素之后的分析哲学家中也有许多人认为,涵义不是一个足够清楚的概念,因而还是沿着罗素的方向来处理内涵语境。克里普克也接受罗素主义,因此我们还是先撇开弗雷格的内涵语义学。

利用谓词,也就是我们所熟悉的“概念”,比较容易说明如何用可能世界概念来建立内涵语义学。

当谓词处于外延语境时,我们可以将满足该谓词的对象所构成的集合当作其语义。这是因为,当用同样对应于这个集合的谓词来替换原来那个谓词,句子真值不变。这个集合就是谓词所表达概念的外延。在外延语境中,谓词的语义就是概念的外延。

但是,在另外一些语境之中我们不能这么认为。蒯因举了一些

例子,我们用与他略有不同的例子来说明。假定实际上所有有心脏的动物都有肾脏,并且所有有肾脏的动物都有心脏,这样“有心脏”和“有肾脏”这两个概念是共外延的,于是在命题中进行替换时将使真值保持不变。但是,下面两个命题显然具有不同真值:

3) 对于任何动物来说,因为它有心脏,所以会有脉搏。

4) 对于任何动物来说,因为它有肾脏,所以会有脉搏。

显然,在前一个命题为真的情况下,后一个命题是假的。即使这个动物既有心脏又有肾脏,肾脏也不是脉搏的原因。正是由于这种替换不保真,谓词的语义被认为是内涵性的。

引入可能世界,就可以把谓词的语义解释成从可能世界到外延的函项,也就是说,在不同可能世界中允许具有不同的外延。在特定可能世界中,当外延相同,那么替换是可以的,但这并不意味着在其他可能世界中也能这么替换。只有在所有可能世界中都是共外延的谓词,替换才能无条件地进行。这样一来,即使在现实世界中“有心脏”和“有肾脏”这两个概念共外延,也不能保证它们在其他可能世界中也可以替换;只要有心脏的动物有可能没有肾脏,我们就不能把3)替换成4)。

引入了可能世界,就能够表述非现实的情况,因而也就能够表述事实之间更为丰富的关系。比如3)所表述的因果关系。仅就现实世界而言,我们只能表现两件事一同发生,而不能区分出一件事的发生与另外一件事的发生之间是否有依赖关系。利用可能世界就可以表明这一点。如果在存在有心脏的动物的所有可能世界(即使在有些可能世界中有些有心脏的动物没有肾脏)中,这些动物都有脉搏,而在存在没有心脏的动物的可能世界中,这些动物都没有脉搏,那么

我们就可以断定心脏与脉搏之间有种依赖关系。哲学家们常常使用可能世界概念来分析因果陈述,这也就是一件自然而然的选择。



思考:罗素在分析模态词时并没有使用可能世界概念,而是用存在概括解释可能性,用全称概括解释必然性。比如,“独角兽可能存在”,被罗素解释为“有些东西是独角兽”。^①请将其与使用可能世界概念做出的解释相比较,看哪种解释更可接受。



11.1.3 模态一阶谓词逻辑的语义学解释

由于内涵语境种类繁多,可能世界概念的使用也就非常广泛。模态词和量词的组合使用是模态逻辑中最为常见也最为典型的情况,如何使用可能世界概念来为这种情况建立语义学,也就非常重要了。在进入主题前,先引入几个术语。

我们有下面两种不同的形式:

$$5) \Box \exists x F(x);$$

$$6) \exists x \Box F(x)。$$

它们分别表达了这样两个命题的形式:

7)存在着不死的人,这是必然的。

8)存在着这样的人,这个人必然是不死的。

^① 罗素:“逻辑原子主义哲学”,载于《逻辑与知识(1901—1950年论文集)》,苑莉均译,商务印书馆,1996年,第279页。

对于7)来说,如果所有可能世界中都有人不死,那么这个句子就是真的。而对8)则不是这样,如果所有可能世界中不死的人不是同一个,那么这个句子就是假的。句法上,在5)和7)中,模态词以整个命题为辖域,而6)和8)中模态词的辖域仅仅包含谓词,模态词出现于量词的辖域之内。这个区别对应于对模态词的不同理解。如果把模态词理解成函项,那么我们可以说在5)的情况下,模态是命题或命题所对应的东西的某种性质,而在6)的情况下,模态则被归于对象,是对于对象性质的某种限定。前一种理解我们称为“从言模态”(de dicto modality),后一种理解则被称为“从物模态”(de re modality)。

上述两种理解对应的只是不同的模态命题,在这种意义上并没有相互竞争的关系。但如果考虑的是一般而言模态命题本质上应当是何种形式,选取哪种解释就很不相同了。我们也许会认为从言模态命题更为基本一些,而类似于6)的命题可以分析成从言模态命题;也许会认为情况正好相反,从物模态命题更为基本一些。这两类命题的一个明显的区别是,类似于5)的命题不承诺不同的可能世界共有任何对象,而类似于6)的命题则一定要承诺这一点。对于这个区别,人们通常说这是对于对象的跨世界同一性(trans-world identity)问题的回答不同。如果持前一种看法,那么情况就是,我们分别在每个可能世界中确定对象,然后看这些分处于不同可能世界的对象是否是同一个对象。如果是,那么就可以有从物模态命题。而如果持后一种看法,那么就会认为所有可能世界都共有了对象,我们可以在此基础上建立从言模态命题。通常认为,前一观点对于跨世界同一性问题给予知识论上的回答,也就是说,对象的跨世界同一性是我们通过认识获知的;后一观点则要给予形而上学的回答,即对象的

跨世界同一性是对象本身的自我同一。关于可能世界的形而上学本质的讨论将使我们更清楚地认识上述对比。

关于可能世界,一个直接的想法是,认为所有的可能世界都存在着,而现实世界不过是所有可能世界中的一个。这个观点通常被称为“模态实在论”(modal realism)。莱布尼茨就持这种观点。对他来说,现实世界恰好是我们所在的这个世界,这是由上帝决定的。因此,在莱布尼茨那里确实存在着哪个世界是现实世界的问题,而这个问题之所以出现,是因为现实世界与可能世界在形而上学上是平等的,都同样真实。然而,我们一般会认为实际存在的只有一个世界,这就是现实世界,因此认为所有的可能世界都存在,这个观点看起来有些不合常理。事实上,真正坚持模态实在论的哲学家为数极少,大卫·刘易斯(David Lewis)就是这样的一位哲学家。

在哲学中绝不能轻易断定某个观点是不合理的,那些看起来不合理的观点通常是从非常合理的前提得出的。刘易斯关于可能世界的形而上学也是如此。这个形而上学从一个自然而然的直觉出发建立起来,即所有的可能性都必须以某种方式得到承诺,而这种承诺自然采取的方式就是,承认相应的可能世界存在。这样理解,就是从字面上严格对待“某种可能性存在”这样的说法。

随后的问题就是,那些除了现实世界以外的可能世界是如何存在的。一个直接的回答是,用时间和空间来充当世界的个体化条件。一个世界在时空中包含了其所包含的东西,在这个时空之内或者在时空上与之相连续的事物都属于这个世界。例如,你不能来到另一个可能世界中,因为你的“来到”实际上就意味着你所到达的那个位置与现实世界相接,因而属于现实世界,而不属于那另一个世界。刘

易斯的可能世界是与现实的宇宙相平行的宇宙,各个可能世界间彼此不交叉。这样我们也不可能通过望远镜来看到另一个可能世界是怎样的。

这就引起了另一个问题:我是如何知道另一个可能世界是怎样的呢?这就涉及刘易斯的对应物(counterpart)理论。对这个问题刘易斯可以给出的回答是,不是位于现实世界中的这个你知道另一个可能世界是怎样的,而是位于那个可能世界中的你的对应物知道那个世界是怎样的。你在另一个可能世界中的对应物就是一个与在现实世界的你一模一样的存在物。这个看起来有些不可思议的回答在另外一种意义上是合理的。我们所知道的所有东西都是通过这个东西的性质来确定的,因此我们把性质上不可区分的东西当作是同一个东西。这就是莱布尼茨律(Leibniz's Law)所说的,不可区分物同一。^① 如果我不能区分我在哪个可能世界中,那么无论我在哪个可能世界中,情况对我来说都是一样的。因此当我谈及某种在现实世界中并没有实现的可能性时,我所谈及的可能性实际上就是另一个可能世界中的情况。作为对应物的我在那个可能世界中知道这种情况。在很多时候,特别是在从繁忙喧闹的日常事务中突然转移注意力,反思自己在干什么的时候,就会有一种好像在另一个世界中的感觉。这个世界既陌生又熟悉,它与现实世界完全不同,但又好像没有任何区别。这种感受似乎就包含在刘易斯的形而上学中。这是一种

① 莱布尼茨律其实有两个,一个是不可区分物同一,另一个是同一物不可区分。是否可以区分,这是在知识论层次上讲的。通常人们把这两个莱布尼茨律解释为两种不同的同一性概念。不可区分物同一,意味着知识论的同一性(epistemic identity)概念。而同一物不可区分,则对应于形而上学的同一性(metaphysical identity)概念。前者用共享所有性质来定义同一性,后者则把同一性当做初始概念。

很有想象力的形而上学。



思考:一个对象凭什么被认为是我们所谈到的对象,这个问题就是关于对象的同一性(identity)问题。蒯因认为如果没有回答同一性问题,就不能引入关于对象的本体论承诺,这就是“没有同一性就没有实体(No entity without identity)”这个口号的来历。考虑一下,蒯因所理解的同一性是知识论上的还是形而上学的。



对应物理论具有强大的理论后果。从这个理论出发可以建立一种关于对象的形而上学,这就是,一个对象对应于所有可能世界中的对应物的集合,当我们谈及这个对象时,事实上谈论的是这个集合中的某个元素。例如,当我说“奥巴马没有在 2008 年当选美国总统,这是可能的”这个句子时,我实际上谈到的情况是:

9)存在这样一个可能世界,在其中奥巴马的对应物没有在 2008 年当选美国总统。

当我们严格按照 9)所表示的方式来进行谈论时,没有哪个对应物能够在不同的可能世界中出现,因此,所有的模态命题都是从言模态命题。但是,如果把关于对象的谈论按照对应物集合来理解,我们就可以构造出从物模态命题。例如我们可以说

10)奥巴马必然在 2008 年当选美国总统。

11)在任何可能世界中,总是存在奥巴马的对应物,这个对应物在 2008 年当选美国总统。

这两个命题是等价的。10)是一个从物模态命题,11)则是从言的,而我们把一个从物模态命题分析成了一个从言模态命题。按照这个思

路,刘易斯发展了一种模态语义学,并在此基础上建立了模态逻辑系统。不过,现在在数理逻辑中通行的模态语义学不是刘易斯的系统,而是克里普克的。

克里普克的模态语义学与刘易斯不同,它不承诺模态实在论。在克里普克看来,只有现实世界存在,所有可能世界都是现实世界的某种变形,或者说是现实世界的可能的情况。这种观点通常被称为“现实主义”(actualism)。在刘易斯那里,现实世界是所有可能世界中的一员,所有可能世界都可以成为现实世界,对此并没有任何实质性的限制;而在克里普克这里,可能世界与现实世界不在一个层次上。关键的差别在于,刘易斯把可能性理解为需要形而上学的实体来加以确定的东西,这个形而上学实体就是可能世界;而在克里普克这里,可能性只是现实事物的一种性质,因而依赖于现实事物。也就是说,可能世界在刘易斯那里是初始的形而上学范畴,而在克里普克这里,则是派生的东西。克里普克把可能世界界定为事物的可能状况(possible situations),或者说存在方式(ways of being),就意在突出其作为性质的地位。

用形象的方式来表述两种立场。我们把魔方旋到不同状态上,以此表示可能世界。对刘易斯来说,魔方的不同状态就是我们借以认识魔方的东西,魔方在现实中所处的状态是所有这些状态的一种,魔方本身就是这些状态的集合。而对克里普克来说,魔方本身与其现实所处的状态事先就已经给定了,这就是现实世界;魔方的其他状态不过是魔方不同于现实状态的其他状态。对克里普克来说,这些可能的状态可以用现实事物的不同组合来解释,例如,魔方的可能状态就是其各个侧面从不同角度拼合而成的。这样,不同的可能世界

就共享魔方的各个侧面。

如果用跨世界同一性问题来作为检验,那么刘易斯的回答就是,对象的跨世界同一性是一种知识论上的同一性,我们通过认知来确定这种同一性;克里普克的回答则是,跨世界同一性不是个问题,这种同一性就是对象本身的自我同一性,也就是说,是形而上学的同一性。

这个差别最后集中在可能世界的哲学地位上。虽然刘易斯把可能世界作为初始的形而上学范畴,但对模态命题的解释最后还是要落实到知识论上,因此刘易斯所理解的可能世界所表明的是知识论可能性(epistemic possibility)。克里普克所理解的可能世界则直接表明了对象本身所允许的组合方式,而这些都是形而上学可能性(metaphysical possibility)。

对于模态命题,克里普克自然需要一种从物模态理解。因为,既然可能世界不过是现实世界的可能状况,那么构成可能世界的东西也就是现实世界的对象。这就是说,现实的对象应当出现于所有可能世界中,从言模态命题总可以变换成从物模态的形式。



思考:请从克里普克关于可能世界的理解出发,考虑如何解释某个对象不存在的可能性。



11.2 严格指示词理论

在《命名与必然性》中,克里普克建立了一种专名理论,它可以简

单地表述为:日常语言中的专名是严格指示词。这个理论究竟是什么意思,要取决于什么是严格指示词。严格指示词理论是克里普克的意义理论的核心部分。下面我们先了解什么是严格指示词,然后再看在何种意义上专名是严格指示词。

指示词(designator)其实就是指称词项。所谓严格指示词(rigid designator),就是在所有可能世界中都指称同一对象的指示词。暂且不考虑对象在所关心的可能世界中并不存在的情况,我们可以这样定义严格指示词:

R)指示词 d 是严格指示词,当且仅当,如果在现实世界中 d 指称 o ,那么在所有可能世界中,如果 o 存在,那么 d 指称 o 。

严格指示词概念的提出意在应对蒯因的批评,从而捍卫模态语义学和模态逻辑的合法地位。蒯因曾经认为,对于模态词不存在合法的语义学。事实上,同样的理由让他还认为不存在关于命题态度词的合法语义学。他所谓的合法性,在这里就是指具有确定语义,进而就是说,满足外延性的要求。

我们来看看蒯因关于模态词的观点。在下列三个句子中,

- 1) 必然地, $8 > 7$;
- 2) 太阳系的大行星数目 = 8;
- 3) 必然地, 太阳系的大行星数目 > 7 。

2)是真的,因此“太阳系的大行星数目”与“8”这个词具有同样的语义值。如果在一个命题中这两者可以替换而不改变命题的真值,我们就可以说被替换的成分是外延性的,也就是说,其语义值是确定的。之所以这样说,是由于如果这种替换并不影响语义值,我们就可以把语义值分离出来,在一个外延系统中加以刻画,而这表明其语义

值是确定的。相反,如果语义值是确定的,那么就似乎没有理由不能将其与表达式形式分离,从而也就没有理由不能够保真替换。因此,蒯因就把外延性与语义值的确定性等同起来。如果不满足外延性,就意味着没有确定语义,此时就可以说其语义值受到表达式形式的影响。这个标准运用于句子1)就可以看到,基于2)的替换将得到真值不同的句子3),1)是真的,但3)是假的。由于1)中除了模态词“必然地”,没有其他东西能够影响替换程序,就只能说模态词是内涵性的,因而其语义是不确定的。

在上面的例子中,所考虑的语义值就是指示词指称的对象。可以用另外一种方式来展示蒯因对于模态词的分析。把1)中的“8”换成变项,由此得到一个含有模态词的函项“ $(x > 7)$ ”。用10.1.2中提到的模型论方法,我们可以定义,“ $(8 > 7)$ ”为真,当且仅当8满足函项“ $(x > 7)$ ”。由于满足是一个对象与一个函项间的关系,我们可以用任何方式引入这个对象。但是,如果用“太阳系的大行星数目”这个词来做这件事,得到的却是假命题3)。这就意味着,在模态词的辖域中我们不能以正常的方式建立对象与函项的关系,因而没有合法的满足概念,进而这类含有模态词的命题不适用于真这个概念,因此,我们不可能有关于模态词的逻辑。^①

由于这个理由,蒯因对模态逻辑表示怀疑。在他看来,问题的关键在于,模态词辖域内指示词的语义不仅涉及对象,而且涉及指称对象的方式,因此不能作为指示词理解。

① 参见 Stanley, J., “Names and Rigid Designation”, pp. 558–562, in *A Companion to the Philosophy of Language*, Bob Hale & Crispin Wright ed., Blackwell, 1997.

思考:词语所指称的东西本身是确定的,这与词语确定地指称其所指称的东西,这两者之间是否有区别的?请考虑一下这个问题。在此基础上,看看蒯因对于外延性的要求是否站得住脚。

仔细分析蒯因的批评不难看出,使得3)为假的情况是,太阳系的大行星数目可能不是8,这就是说,在有些可能世界中“太阳系的大行星数目”这个指示词并不指称8。如果避开这种情况,我们仍然可以满足外延性的要求,而满足这个要求的指示词在任何可能世界中都指称同一个对象。例如“八”这个词就是如此。既然“ $8=8$ ”是真的,那么用“八”来替换1)中的“8”,我们就得到另外一个命题

4) 必然地, $8 > 7$ 。

而这个命题是真的。

这样的指示词就是严格指示词。因此,为满足蒯因的语义确定性标准,我们可以规定,所有对象都可以通过严格指示词来引入。而这意味着,所有模态命题最终都应当能够分析成含有严格指示词的命题形式,并用这类命题来充当这些模态命题的语义基础。

可以用另外一种方式来说明,严格指示词为何满足蒯因的要求。在每个可能世界中,如果用来替换的指示词和被替换的指示词都是严格指示词,它们都指同一个对象,那么替换可以在每个可能世界中分别进行。既然在每个可能世界中替换都是保真的,那么在所有可能世界中的替换就都是保真的,由此就得到我们所需要的必然命题。这种理解要求下面的命题为真:

$$K) \forall x \forall y (x=y \rightarrow \Box x=y)$$

在这个命题中,变项所取的值只能是通过严格指示词引入的。这个命题保证了,两个严格指示词只要在现实世界中指称同一个对象,在所有可能世界中它们就都指称同一个对象,因此在所有可能世界中都可以进行保真替换。



思考:令“ x 和 y 所取的值都是通过严格指示词引入的”为命题 P 。依据严格指示词的定义, P 蕴涵 K),那么, K) 是否蕴涵 P 呢? 你的理由是什么?



如果严格指示词在所有可能世界中都指称同一个对象,那么通过严格指示词确定了什么指称,也就不受可能世界影响。依据蒯因的分析,以满足外延化条件的方式理解的指示词,其语义值与引入对象的方式无关。严格指示词是按照这一精神引入的,因此在语义学上它就应当直接指称对象,也就是说,严格指示词对于句子真值条件的贡献只在于引入了对象,而不会引入包括可能世界在内的任何中介。这里说“在语义学上”直接指称,就并不排除人们在使用严格指示词时仍然使用某些中介手段间接确定指称,它只要求这些手段不会对句子的真值条件构成影响。^①

这样一来,命题 K) 就可以在克里普克所理解的可能世界中得到自然的解释。既然所有可能世界都是现实世界的可能状况,那么命题所谈论的对象在其可能的状况中也仍然是所谈到的那个对象。这

① 一般而言,语义学的区别性标志就是是否对真值条件构成影响。语义学所研究的东西都是构成这种影响的东西。人们常常用这一标准来区别语义学与语用学。

就是对象本身的形而上学同一性。另一方面,严格指示词直接指称对象,而与可能世界无关。这样一来,如果两个指示词在现实世界中指称同一个对象,那么在所有可能世界中都将指称同一个对象。我们可以说,通过严格指示词,对象的形而上学同一性体现为指称上的同一性。也就是说,对象本身自我同一,体现为指示词的指称必然同一。

在这个背景下可以做出这样的区分。在一种情况下,指示词也是在所有可能世界中都指称同一个对象,但不是这里所要求的直接进行指称的严格指示词。例如“ $4+5$ ”这个指示词在所有可能世界中都指称9这个数,但它却是通过 $4+5=9$ 这个必然的事实做到这一点的。要得到这种严格性,需要相应的形而上学事实。这类指示词所具有的严格性被克里普克称为“事实严格性”(de facto rigidity)。在另一种情况下则不借助这类事实,而是直接由语义规范保证严格性,克里普克称其为“法定严格性”(de jure rigidity)。这里所说的语义规范,仅仅是指这样一种规定:这类指示词要在所有可能世界中都指称同一个对象。就现在的目的而言,所要关心的是严格指示词的语义,因此只有法定的严格指示词才是相关的。

不过,这两种严格性的区分究竟是否应当作为建立专名理论的前提,却不是十分清楚。具有事实严格性的指示词通过某个中介(必然的形而上学事实)来指称,而具有法定严格性的指示词则依据指示词的语义规范是直接指称。即使不考虑“中介”这个词在某种意义上是一种形象的说法,我们还是可以问,为什么这里所说的中介不是语义规范本身所规定的。毕竟可以设想,语义规范要求对象在任何可能世界中都与指示词对应,而这种对应可以借助关于对象的事实建

立起来。例如,卡普兰(D. Kaplan)认为索引词是严格指示词,但索引词与其所指称的对象间的对应关系却依赖于关于该对象的事实建立起来。例如“我”所指称的对象是什么,依赖于当时是谁在说话这个事实。^①

由于有这样的困难,克里普克关于严格指示词的概念是否真的为其专名理论提供了足够的支持,就不是毫无问题。下面我们就转入克里普克的专名理论。这个理论被学者看作是克里普克对于语言哲学最重要的贡献。

11.3 专名理论

11.3.1 论辩的局面

克里普克的专名理论起点是严格指示词理论。严格指示词理论认为,具有合法语义学地位的指示词是严格指示词,但它并不断定,存在着严格指示词。专名理论则断定,确实有严格指示词,这就是普通专名。前一节的讨论结果是,如果存在严格指示词,那就可以建立合乎蒯因要求的模态语义学。通过证明专名就是严格指示词,克里普克就证明了确实存在严格指示词,从而得以保证模态语义学的合法性。

^① Kaplan, “Dthat”, *The Philosophy of Language*, 3rd ed, A. P. Martinich ed., Oxford, 1996.

当然,这就要求克里普克在不预设模态语义学合法性的情况下建立专名理论。要做到这一点,克里普克应当能够放弃在 11.1 节中关于可能世界的理论偏好(即采用刘易斯的模态实在论,还是克里普克的现实主义观点),也就是说,仅仅把可能世界概念当成一种方便的说话方式,从而在模态语义学上取中立态度。在后面建立专名理论的论证中,凡是提到“可能世界”的地方我们都可以朴素地理解为具有相应的可能性,并且这种说法的有效范围仅限于直觉,而不必有理论上的承诺。

要建立专名是严格指示词这样一个观点,就要驳斥关于专名的描述理论。至少就《命名与必然性》这部著作的文本来看,克里普克的专名理论是以弗雷格和罗素的关于普通专名的理论为靶子建立起来的。^① 克里普克的这个理论主张专名直接指称对象,也就是说,对象本身就是专名的语义值。罗素则认为,普通专名是伪装的摹状词。在克里普克看来,这就意味着普通专名其实可以分析成摹状词,而这就诉诸了中介,是需要反驳的理论。我们把这个理论称为关于专名的描述理论(the description theory of proper names)。

但这绝不意味着克里普克批评的就是罗素本人的语义学。罗素并不认为普通专名具有指称功能,只有逻辑专名才是真正的指称词;而克里普克把普通专名也当成指称性的词项。撇开这一点,克里普克在语义学上还是属于罗素传统。他们都用指称来解释意义,克里

^① 克里普克在新近的一篇文章中承认,《命名与必然性》中的专名理论针对的不一定是弗雷格本人的指称理论,而是某种通常被接受的对于弗雷格理论的解释。参见 Kripke, “Frege’s Theory of Sense and Reference: Some Exegetical Notes” (*Theoria*, 2008, 74, 181–218), p. 208.

普克不同意的只是罗素关于普通专名的理论。

11.3.2 关于专名的描述理论

描述理论有其严格的含义。描述在句法上就意味着要使用谓词,其中不带有索引成分或专名。描述理论的内容是说,专名在语义上可以分析成不带索引词或专名的谓词成分,即不含这些成分的摹状词。

很难说弗雷格的涵义理论就是一种描述理论。涵义不一定具有谓词的形式。在弗雷格那里,涵义是确定指称的方式,但所指称的对象与涵义的关系不一定就是满足关系。对象位于指称的层次,而涵义则属于思想。弗雷格实际上通过指称层次的函项结构来刻画思想的结构,一旦认识到这种函项结构,也就把握了思想的结构,在这种意义上弗雷格并不需要指明思想本身是什么。如果把名称(主目)的涵义理解成谓词或者是谓词性的,那么由于谓词的涵义并不具有完整性,将其与另外一个同样不完整的谓词涵义结合,也得不到完整的思想。因此克里普克所批评的描述理论不是弗雷格的涵义理论。

描述理论与弗雷格的涵义理论虽然不是一回事,但在认识论上有相似的依据。弗雷格引入涵义的目的是要说明句子何以能够传达知识。达米特(M. Dummett)以一种略为不同的方式来说明这一点。^①在达米特看来,只有引入涵义概念,才使知识归属成为可能。

^① Michael Dummett, 1974, "What Is a Theory of Meaning? (I)", in *The Seas of Language*, Oxford University Press, 1993, pp. 23-24.

所谓知识归属 (knowledge ascription), 就是把某个命题知识归于某个主体, 例如 A 知道 p, 就是把命题 p 所表征的知识归于 A。如果对意义的理解仅限于知道指称, 就会使关于对象的知识不能以合适的方式归于某人。例如, 我们说 A 知道“Oxford”的指称, 就是说 A 知道牛津这个城市就是“Oxford”这个词的指称; 如果这个词不与确定这个指称的任何方式相联系, 那么上述情形就不能表达成: “A 知道那座如此如此的城市就是‘Oxford’的指称”。如果名称不与涵义相联系, 我们甚至不能把“是一座城市”这样一个特性归于“Oxford”的指称。能够归于 A 的任何关于指称的知识都只能以一种不提供信息的方式表达, 即“A 知道 Oxford 就是‘Oxford’的指称”。而这相当于说, “A 知道 Oxford 就是 Oxford”。但这并不是我们想说的。



思考: 达米特的这个论证可以引出另一个论证: 如果不引入涵义, 那么我们将不可能说某个关于专名的使用是错误的。这个论证我们可以称为误识别论证。请表述这个论证。

思考: 虽然“A 知道 Oxford 就是 Oxford”这个句子不能说明 A 究竟知道什么, 但“提到 Oxford, A 知道它就是 Oxford”这个句子却可以用来说明, A 知道它是哪个城市。请比较一下这两种说法, 看看能不能用这种方式来反驳达米特的论证。



当把涵义理论用于专名, 然后再加上一种关于信念的表征 (representation) 理论, 就得到了关于专名的描述理论。所谓表征理论, 就是讨论对象是以何种形式在信念内容中呈现。我们这里所需要的表征理论是, 对象是以定性的 (qualitative) 方式呈现于信念的, 其中不

含有专名和索引成分。这种定性的表征理论所要求的正是描述理论,即用被对象所满足的谓词来刻画信念内容。不难看到,如果持这种表征理论,那么专名所指称的是什么,就由独立于对象本身的信念内容确定了,这就是我们前面 10.2.1 节看到的关于信念的内部论。

明确发展一种描述理论的哲学家是塞尔(John Searle)。^① 塞尔主张一种关于专名的簇摹状词理论(the cluster description theory)。应当说塞尔的这个理论是描述理论的精致版本,它是应对简单描述理论的一些困难而建立的。

简单描述理论可以这样表述:专名 n 成功地指称对象,当且仅当存在相应摹状词 P ,使得存在唯一的对象 o , $P(o)$ 为真。塞尔的精致化在于,把原来的那个唯一的摹状词 P 改成一组数量不确定的摹状词,只要对象 o 满足了这组摹状词中足够多的摹状词, n 就指称了 o 。例如,对于“摩西”这个专名来说,这组摹状词中就包括“把犹太人领出埃及的那个人”、“与上帝订立十诫的那个人”、“埃及幸存的希伯来男婴”、“法老女儿的义子”等。一个人知道摩西与上帝订立十诫,知道他带领犹太人逃出埃及,即使他对《出埃及记》所知不多,不知道摩西曾被法老的女儿收养,也仍然知道“摩西”这个专名所指是谁。

这种精致化的动机是,簇摹状词理论可以解决简单描述理论三个困难。我们将其依次表述为(1)分析性疑难,(2)同一性疑难,以及(3)可交流性疑难。所谓分析性疑难是指,如果专名 n 的语义是

① 参见塞尔:“专名”,载于马蒂尼奇编:《语言哲学》,牟博等译,商务印书馆,1998 年。

用一个摹状词 F 来确定的,那么命题 $F(n)$ 就依据其意义为真,是分析命题;但是,这个命题却陈述了一个关于对象的事实,因而不应当是分析命题。所谓同一性疑难就是指,如果不同的人用不同的摹状词来确定同一个专名的语义,那么对这些人来说,专名的语义就是不同的,此时如何确定它们所谈论的是同一个对象呢?由这个疑难自然导致交流上的问题。对于 A 和 B 来说,如果他们用不同的摹状词来确定专名 n 的语义,那么在 A 使用 n 时, B 并不知道 n 在 A 那里的意义。我们总是可能用不同的摹状词来对应于同一个专名的标记,因此,通过这个标记,我们就总是可能并不知道其意义。

簇摹状词理论仅仅承诺数量不特定的那些摹状词。在这种情况下,对于任何摹状词或者摹状词组合而成的复合摹状词 F ,即使它所适用的就是专名 n ,命题 $F(n)$ 仍然不能算是分析的。再者,即使说话者使用了不同的摹状词集合来确定一个专名的语义,只要这些集合中有足够多的重合元素,就能够确定所谈论的是同一个对象,并且谈话的双方能够彼此理解。



思考:簇摹状词理论真的解决了简单描述理论的困难吗?



描述理论,无论是简单版本还是精致版本,都可以从两个不同角度来理解,这两个角度分别对应于弗雷格对涵义的不同理解。在弗雷格那里,这两种理解不作区分,但克里普克则主张区分开。^① 弗雷

① 克里普克:《命名与必然性》,梅文译,上海译文出版社,2001年,第38页。

格一方面把涵义作为表达式的语义内容,^①另一方面又当作确定指称的方式。假如弗雷格承认摹状词表达了专名的涵义,那么摹状词就既是专名的语义内容,又是确定指称的方式,并且在弗雷格看来这两者是同一回事。弗雷格这样做,也就表明句子的语义内容就是其所表达的知识,当我们理解了句子意义,也就知道它所谈论的指称,从而获得其所表达的知识。

如果将语义内容和确定指称的方式区分开,就可以得到对于描述理论的两种不同的理解。从语义内容角度理解描述理论就意味着,对于任何一个包含专名 n 的句子 $F(n)$,如果表达 n 的涵义的摹状词是 G ,那么下列情况就是真的:

1) $G(n)$ 是分析命题。

2) 对于任何说话人 S , S 相信 $F(n)$, 当且仅当, S 相信 $\exists x (G(x) \wedge F(x))$ 。

但是,如果仅仅从确定指称的角度来理解描述理论,那么下列情况就是真的:

3) $F(n)$, 当且仅当, 存在摹状词 G , 使得 $\exists x (G(x) \wedge F(x))$ 。

这两种情况中的后一个不需要 1) 所提到的分析命题。此外, 2) 和 3) 之间的区别是, 2) 所要求的是在任何情况下或任何可能世界中都有同一个摹状词对应于专名, 用弗雷格的命题概念来说就是, 2) 表明 F

① 句子的语义内容就是人们理解句子时所把握到的东西,它在认识论上等价于句子的真值条件。在弗雷格那里,句子的语义内容由词语以及句子的涵义确定;而在罗素那里,则由表达式的指称所确定。在许多时候我们谈到“语义”,常常与指称联系起来,但这不是语义内容。

(n) 和 $\exists x(G(x) \wedge F(x))$ 表达的是同一个命题;但是 3) 却不一定要这样解释。在 3) 中所需要的摹状词“G”其实以变元的形式出现,它允许在不同情况下,或者说在不同可能世界中,有不同的摹状词与同一个专名对应。因此前一种理解要比后一种理解更强一些。

11.3.3 模态论证

对描述理论的驳斥与建立专名理论这一目的紧密相关。描述理论主张,专名指称什么,依赖于对应的摹状词。如果这些摹状词是严格的,那么专名也就是严格的。但是,从直觉来看,摹状词允许不同的对象来满足它,因此在不同可能世界中指称不同的东西。如果描述理论是普遍适用的,那么专名就无论如何不是严格的。这就使得驳斥描述理论成为必要的。

现在看克里普克如何驳斥描述理论。对于描述理论的上述两种理解分别对应于两种不同的表述:

A) 对于任何专名都存在摹状词,把专名替换成该摹状词得到的命题不变;

B) 对于任何专名,任何情况下,都存在摹状词,使得专名的指称为摹状词所确定。

我们可以通过对摹状词进行限定,来表明这里所表述的是简单版本还是精致版本。不过,克里普克对这两个版本的处理方式是同样的,这就是论证,至少有些专名不能为任何摹状词所替换,并且其指称不能为任何摹状词所确定。

对于 A) 来说,克里普克的驳论通常被称为“模态论证”(the mo-

dal argument), 对于 B) 的驳论则被称为“知识论论证”(the epistemological argument)。模态论证既是驳论又是立论, 它建立了专名是严格指示词的观点, 而这个观点在克里普克那里又极为重要, 因此人们普遍认为模态论证更为重要。我们先看模态论证。

模态论证的思路借助直觉展开。可以直接论证 1) 是假的。例如对于“乔治·布什”这个专名, 如果它与“2000 年当选的美国总统”具有同样的意义, 那么

4) 乔治·布什于 2000 年当选美国总统。

这个句子就表达了一个分析命题。分析命题依据意义为真, 而这与可能世界是什么情况无关。因此, 如果 4) 表达了分析命题, 则它在任何可能世界中都是真的。但是, 显然布什可能并没有于 2000 年当选, 在 2000 年布什没有当选美国总统的可能世界中, 4) 就是假的。因此 4) 不是分析的。

同样, 也可以证明 2) 是假的。为此只需看下列句子就行了:

5) 乔治·布什下令攻打阿富汗。

6) 2000 年当选的美国总统下令攻打阿富汗。

这是用摹状词来替换专名的情形。如果摹状词“2000 年当选的美国总统”确实分析了专名“乔治·布什”的意义, 那么这两个句子表达了同样的命题, 但是在布什没有于 2000 年当选的可能世界中, 即使 6) 为真, 5) 也不是真的。这就意味着, 人们可以相信其中一个句子表达的命题而不相信另一个句子表达的命题。

模态论证的对手是描述理论。如果仅仅是反驳描述理论, 那么克里普克需要做的就只是给出类似于布什的反例, 从而表明并非所有专名都可以被分析成摹状词。但是, 模态论证还有一个更强的目

的,这就是论证所有专名都不能分析成摹状词。这时所需要的就不仅仅是反例,而是一个正面的立论。为此,克里普克通过论证专名是严格指示词,而摹状词并不是严格的,来表明专名的语义不能分析成摹状词。

专名是严格指示词,这个结论并不容易接受。11.2 节我们已经给出了严格指示词的定义 R),但专名明显不符合这个定义。假定我们在现实世界中使用“布什”这个专名来指称布什这个人,也就是在现实世界中于 2000 年当选美国总统的那个人,这丝毫也不能阻止我们在另外一个可能世界中用“布什”这个名称来指称另外一个人,例如本·拉登这个人。一个名称完全可以不指称它所指称的对象,而一个对象也完全可以不为原来指称它的专名所指称。事实上,定义 R)的形式也助长了这个反对意见。这个定义使用了元语言来谈论词与对象间的关系,但没有表明有什么实质性的限制来维系这种关系。

要弄清克里普克的专名理论,就要弄清他是怎样把定义 R)所要说的东西,与名称可以指称不同对象这个事实区分开的。关键是要注意,专名理论是一个关于专名语义的理论,它所考虑的不是名称与对象之间如何建立对应关系,而是考虑,让名称与对象对应起来的那种语义学关系具有什么性质。如果专名是严格指示词,那么这种建立起来的语义学关系将排除指称其他对象的可能性。比如,如果我们在某个可能世界中用“布什”这个专名来指布什,那么这种指称就排除了用这个专名来指本·拉登的可能性。这就是说,除非本·拉登就是布什,“布什”这个专名所指的就不是本·拉登;除非布什就是除了布什以外的某个人,这个专名所指的就只能是布什。

克里普克正是用布什只能是布什这一点来论证专名的严格性的。布什只能是布什本人,而不能是其他东西,布什这个人与自己本身同一,这一点就是前面所说的形而上学同一性。

不过,形而上学同一性与严格性似乎还不是一回事。形而上学同一性是事物与自身的关系,而严格性则是事物与专名之间的关系,如何用形而上学同一性支持严格性,还不是一目了然的。对照下列句子:

7) 布什不可能不是布什。

8) “布什”不可能不指称布什。

句子 7) 所表述的是形而上学同一性,句子 8) 表述的是专名的严格性。克里普克所做的就是从前者推论出后者。在不考虑对象不存在的情况下,这个推论基于下述一般性的原则:

P) 对于任何 x , “D” 指称 x , 当且仅当, $x=D$ 。

当我们把布什这个人作为变项 x 的值,而用“布什”这个专名来代换“D”,就可以从 7) 得到 8)。P) 的特殊之处在于,指示词“D”出现了两次,一次是被使用,被用来指称,另一次则被提及。它表明了使用与提及之间的关系,这种关系决定了我们应当如何谈论指示词,如何表述关于指示词的语义学特性。

利用 P) 也可以处理摹状词。看下面的句子:

9) 布什可能并没有于 2000 年当选美国总统。

10) “2000 年当选的美国总统”可能并不指称布什。

这里我们使用的不是专名,而是限定摹状词“2008 年当选的美国总统”。从 9) 得到 10) 的方式是,我们用这个限定摹状词代换 P) 中的“D”,而用布什这个人来代入 P) 中的变项。由于 9) 是真的,10) 也就

为真,由此可以得出这个限定摹状词是非严格指示词的结论。

然而,又有什么理由认为原则 P) 成立呢?

其实,要找到这样做的理由,只需要注意这样一个事实:我们总是要通过使用指示词,来解释指示词的语义。比如,要说明“2000 年当选的美国总统”指称什么,我们需要使用比如“布什”这个词。在有些时候,用来解释一个指示词语义的是另外一个指示词,但是,这种在指示词之间的推移总是会结束,在这种情况下,我们就要使用一个指示词来解释这个指示词本身的意义。这是对指示词进行语义学解释的起点,在这个起点上,P) 成立。在这种情况下,我们是作为指示词的使用者来看待其语义的。

P) 被认为有些难以接受,是因为我们没有站在指示词的使用者角度上。确实,作为旁观者,我们不会接受这个原则。一个人用“布什”这个词来指称一个人,由这一点不能推出那个人就是布什;同样,那个人是布什,也不足以推出非要用“布什”这个词来指称他。但是,作为专名的使用者,如果我们已经用“布什”来指称了,我们所指称的那个人就不能不是布什,否则我们用“布什”所指的又是谁呢?当然,作为旁观者,我们也许会说,“布什”所指的其实是本·拉登。但是,能够这样断定的前提是,我们对于“本·拉登”这个词的使用,又是不得不满足 P) 的。这样使用“本·拉登”这个词,就给我们断定“布什”所指的其实是本·拉登提供了支点。



思考:作为使用者,我们会如何解释自己对“2000 年当选的美国总统”这个摹状词的使用?这种解释是否使这个摹状词与专名“布什”一样成为严格的呢?



关于 P) 的分析为我们揭示了指词示词的视角性 (perspectiveness), 即指词示词的语义性质对于使用者的依赖性。模态论证就利用了这种视角性。这使模态论证本质上所诉诸的就是说话人的直觉, 因而是一个直觉论证。这个论证简单说来就是这样的, 布什不可能不是布什, 因此“布什”这个指示词是严格指示词。我们可以从形而上学同一性直接得到专名的严格性。

能不能说“‘布什’不指称布什”, 从而说明“布什”这个专名不是严格指示词呢? 这就相当于说, “布什不是‘布什’这个名称所指的那个人”, 这种情况不是足以证明“布什”这个专名不具严格性的反例, 因为在这个表述中我们使用了不是专名的指示词, 即“‘布什’这个名称所指的那个人”。而如果非要用专名, 那么能构成反例的只能是“布什不是布什”, 而这与形而上学同一性直接冲突。

关于专名严格性的论证之所以不好理解, 是因为我们直观上认为, 一个名称可以指称任何东西, 因此找到专名不满足定义 R) 的情况似乎并不困难。定义 R) 是在元语言的层次给出的, 它界定的是在对象语言中起作用的使用, 因此这个定义是否被满足, 需要判定的是在对象语言中出现的情况。克里普克心目中的结论, 也就是在对象语言的层次中给出的。问题是, 在对象语言中专名所具有的必然性, 没有直接体现在关于专名的元语言陈述中, 因为, 在元语言中我们并没有使用专名, 而仅仅是提到它。起作用的恰恰就是使用和提及之间的那种区别。

如果所有的专名都是严格指示词, 而所有摹状词都不是严格的, 那么专名无论如何都不能分析成摹状词。这样克里普克就否定了关

于描述理论的论题 A)。

11.3.4 关于专名理论的一些讨论

至此,克里普克就论证了专名是严格的。不过,对于是否区分了专名与摹状词,局面仍然不是十分明朗,因为还不能肯定是否所有摹状词都不是严格的。例如像这样的摹状词“2 与 3 之和”,以及“实际上于 2000 年当选的美国总统”就是如此。由于 2 与 3 之和必然是 5,“2 与 3 之和”无论如何都指称 5,因而按照定义 R),它是严格指示词。对于“实际上于 2000 年当选的美国总统”这个摹状词,如果把“实际上”这个词按照刘易斯的方式理解成恰好就是我们生活于其中的那个可能世界,那么这个摹状词带有索引成分,因此还不是描述理论所要求的摹状词。按这个意见,第二个摹状词并不对克里普克的论证目的构成威胁。但是,如果不这样理解,而是按照克里普克的方式理解为指称现实世界,而现实世界并不是与可能世界并列的非事实情况,那么这个成分确实会得到严格的摹状词。因为,在现实世界中当选 2000 年美国总统的是布什本人,这并不取决于我们谈论的是哪个可能世界,对于任何可能世界来说这都是真的,因此这个摹状词在任何可能世界中都指称同一个对象。

对于这种情形,克里普克可以求助于事实严格性和法定严格性的区分。“2 与 3 之和”与“实际上于 2000 年当选的美国总统”这两类摹状词都是因为必然为真的事实而具有严格性,因而所具有的严格性是事实严格性,而不是法定严格性。鉴于法定严格性与语义直接相关,而严格性是一种关于语义的性质,我们可以认为这两类摹状

词的存在,并不妨碍克里普克得到的这样一个结论:就语义而言,专名具有摹状词所不具有的严格性,即法定严格性。不过,如果仅仅是采取这样一种策略,由于11.2节所指出的、关于这个区分具体性质的困难,克里普克的模态论证仍然是不令人信服的。

然而,似乎还是有理由怀疑,专名区别于摹状词在于其严格性。我们可以约定,以某个摹状词来确定一个专名所指称的对象,而不管这个专名实际上是怎么用的。埃文斯(Gareth Evans)设想了一种情况,例如我们用“朱利乌斯”这个专名来指称发明拉链的那个人,无论是谁发明了拉链,我们都用“朱利乌斯”来指称他,因此这个专名实际上是利用摹状词来确定专名指称的情况。^① 这里,“朱利乌斯”看起来完全就像普通专名一样,但是它并不具有严格性。

不过,这个反例是否有效尚属疑问。克里普克在某种意义上承认这样的情况。他自己就举了一个关于“碎尸犯杰克(Jack the ripper)”的例子。^② 在警察没有破案之前,暂时用“杰克”这个专名来指称还不知道其身份的罪犯。但这种情形并没有撼动克里普克的赖以立论的直觉,即杰克可能并没有犯谋杀罪,但他不可能不是他本人。由于有这个直觉,我们不会认为用来指称杰克本人的专名“杰克”与某个摹状词间具有必然的联系,当我们使用这个专名时,这个摹状词就描述了我们心里想的内容。

就专名与摹状词的区分来说,克里普克要建立的观点是,专名是没有语义内容可言的。这个观点同时也是穆勒(J. S. Mill)的观点。

^① Gareth Evans, “Reference and Contingency”, in *Collected Papers*, Oxford, 1985, pp. 178-213.

^② 克里普克:《命名与必然性》,梅文译,上海译文出版社,2001年,第73页。

穆勒认为,像“达特茅斯(Dartmouth)”这样的专名并不能理解成达特河口。达特河改变航道以后,那个地方仍然叫作“达特茅斯”。在克里普克手中,这个朴实的观点充分发挥了它在哲学上的潜力。对照弗雷格的三层次意义理论我们就会看到这一点。在弗雷格那里,或者说至少在写作《命名与必然性》的克里普克心目中,涵义就是能够用来解释认知意义的内容,通过把握这种内容,我们知道句子所谈论的事实。对象和事实所在的层次则是指称的层次。专名的涵义就是语义内容,它决定其指称。如果承认是心灵所把握的内容决定了指称,就有语义内部论,而如果否认这一点,则有语义外部论。克里普克专名理论的哲学动机正是要建立语义外部论。我们将看到,语义外部论是一种全局性的理论架构。与语义外部论相比较,专名理论不过是一种局部理论。正是在这个更大的目标面前,克里普克才并不准备建立一种严格精确的专名理论。他以一种粗线条的方式勾勒出专名理论的轮廓,目的是要引向更为重要的哲学洞察。

11.3.5 专名理论:知识论论证

语义内部论可以有强弱两个版本。强版本是,存在语义内容,并且语义内容是表达式的性质,而不取决于别的东西;弱版本则是,存在语义内容,但它与表达式不存在固定的对应关系。克里普克的专名理论试图建立的观点是,不存在对于专名语义的分析,基于这种分析,专名的内涵决定了其指称。关于这个观点也可以有较强的理解和较弱的理解,它们分别针对弱和强的两种内部论。较强的理解是,对于专名来说连与之没有固定对应关系的语义内容都不存在;而较弱的理解则允许这样的语义内容存在,所否定的仅仅是那种固定的

对应关系。知识论论证的目的是反驳弱版本的内部论,从而建立较强理解的外部论。

按克里普克自己的表述,知识论论证所要驳斥的观点是,专名的指称是通过摹状词确定的。这个观点与模态论证要驳斥的观点有所不同。模态论证要驳斥的是,对于专名来说存在可以分析成摹状词的语义内容。在 11.3.3 节里我们把后一观点标为 A),前一观点标为 B)。用一个摹状词 F 来说明,令 n 为任意专名,那么 A) 和 B) 将分别对应于下列半形式化的表达:

A') 对于任何专名 n ,都存在摹状词 F,使得必然地 $F(n)$;

B') 对于任何专名 n ,必然地,存在摹状词 F,使得 $F(n)$ 。

从形式上看,这两者的区别在于,在 A') 中,关于摹状词的量化位于模态词辖域之外,而在 B') 中则位于模态词辖域之内。因此,观点 B) 允许在不同的可能世界中有不同的摹状词与专名对应,而 A) 则不允许这一点。这就是 B) 要比 A) 更弱的原因。

联系到克里普克所要勾勒的外部主义语义学图景来理解这个区别。如果把语义内容理解为描述性的、通过摹状词所表述的内容,那么观点 A) 意味着,无论是在何种情况下或者在何种可能世界中,对于专名总是存在这样的内容,因此 $F(n)$ 在所有可能世界中都为真。而 B) 则意味着,在不同可能世界中与专名相联系的语义内容可能是不同的,但无论如何总是有这样的语义内容与之联系。由此可见,B) 是 A) 的必要而非充分条件,即使 A) 是错的,B) 仍然可能是对的。既然对 A) 的驳斥不足以驳斥 B),克里普克就必须单独驳斥 B)。

在驳斥 A) 时克里普克运用了模态论证。按照模态论证,由于专名是严格的而摹状词不严格,因此 A) 为假。但很容易看出,在专名

和摹状词具有这种模态性质上的区别时,B)仍然可以是真的。它不需要摹状词是严格的。为了驳斥B),克里普克需要的是知识论论证。B)断定,为使专名有所指称,使用专名的人必须在某种意义上具有关于所指对象的信念,这个信念的表述形式中专名被替换为摹状词,而这个摹状词确定了这个对象是什么。知识论论证要证明这样的信念不是必要的。

之所以称这样的论证为知识论论证,是因为它所驳斥的观点是这样两个观点的合取,i)关于对象的指称以关于该对象的知识作为前提,ii)这种知识是描述性的。这个观点并不承诺表述这种知识的命题必然为真,而只承诺其为真,这对应于观点B)。如果知识论论证是成功的,那么i)和ii)中就至少有一个是错的。

下面我们就来看这个论证的主体部分。

对于B)的一个直接支持性的观点是,任何一个专名“*n*”的指称都可以理解为是通过摹状词“被称为‘*n*’的那个东西”所确定的。这个观点在某些情况下也许有效。例如我们知道某些人被称为“弥赛亚”(即《圣经》里的先知),而我们知道这些人是些什么样的人(他们宣称上帝要派他的儿子亲临尘世),这时我们说“弥赛亚就是那些被称为‘弥赛亚’的那些人”就确实解释了“弥赛亚”这个专名的指称。但是,如果我们事先并不知道那些被称为“弥赛亚”的那些人是谁,那么这个解释就无助于确定“弥赛亚”的指称。这里有一个基本的要求,这就是用来确定指称的方式不是循环的。在某些情况下我们用来确定指称的方式并不满足这个条件。例如“西赛罗就是痛斥喀提林的那个人”就是如此。要利用这样的描述来确定“西赛罗”的指称,就要先知道谁是喀提林,如此等等。这样说来,用来确定指称的,

就只能是定性的描述性的成分。

但是,原则上,定性描述的方式不能唯一地确定指称。无论添加多少描述成分,由于它们都是定性的,也就都适用于不特定的多个事物,但是,需要确定的专名指称却是唯一的个体。而另一方面,专名常常成功地指称了我们用来指称的东西。所以,下面的这个要求不能满足。

PR1) 专名 n 成功地指称了对象 o , 仅当存在摹状词 F , 只有 o 满足 F 。

关于西塞罗,即使我们只知道他是古罗马伟大的演说家,而这一点远不足以唯一地挑出西塞罗这个人来(古罗马的伟大演说家可不少),“西赛罗”这个专名仍然成功地指称了西赛罗。这个反例表明 PR1) 是假的。



思考:9.1.2 节说明了循环分析并不总是不可接受的。请结合到这里关于确定指称的问题,运用这个说明来为描述理论辩护。当然,这个辩护要以描述理论的某种弱化为代价,说明这种弱化是怎样的。



当然,描述论者可以放宽要求,转而主张这样的指称原则:

PR2) 专名 n 成功地指称了对象 o , 仅当存在摹状词 F , o 满足 F 。

这样一来,只要我们在某种程度上知道关于所指对象的事实,就可以成功地指称这个对象。于是,关于西赛罗的例子就不构成威胁了。

但即使如此,PR2) 仍然是错的。克里普克设计了一种反事实的情形来表明此事。假定关于哥德尔我们所知道的仅仅是他证明了算

术不完全性定律,于是用这个描述来确定“哥德尔”一词的指称。我们认为“哥德尔证明了算术不完全性定律”是真的。但是,假定真实情况并非如此,算术不完全性定律不是哥德尔证明的,而是另外一个人证明的,这个人是施密特。由于某种原因,这个定律被归功于哥德尔。于是情况就是,施密特证明了算术不完全性定律。现在,按照描述理论,我们使用“证明算术不完全性定律的那个人”这个摹状词所确定的指称就是施密特,既然我们用“哥德尔”来指称如此确定的对象,那么“哥德尔”这个词所指的就是施密特。但实际情况却是,“哥德尔”所指的是哥德尔,而不是施密特。这样一来,PR2)中的前件是真的,专名“哥德尔”成功地指称了哥德尔,但后件却是假的,哥德尔并不满足所说的摹状词。

这个论证并不像初看起来的那么简单。一个直接的反应是,既然使用“哥德尔”这个专名的人用“证明算术不完全性定律的那个人”来确定谁是哥德尔,那么对他来说施密特就是哥德尔,或者说这样说,施密特就是叫“哥德尔”的那个人。在这种意义上,对使用者来说,PR2)仍然是对的。对此克里普克会说:确实如此,但是,正因为我们按这种方式把这个原则解释得正确,这种方式本身不可接受,这一点才表明了这个原则是错的。这个解释合乎描述论的基本精神。但是,如果这样解释,那么“哥德尔证明了算术不完全性定律”这个句子就是真的;而依据假定,这个句子却是假的。这样,通过归谬,PR2)就是错的。

对这个论证可以有一种反驳。我们可以依据唐纳兰(K. Donnellan)关于摹状词的指称性用法与归属性用法的区分来构造这个反驳。^①

① 参见唐纳兰:“指称与限定摹状词”,载于马蒂尼奇编《语言哲学》。

唐纳兰争辩说,在有些情况下即使所使用的摹状词不被所指称的对象所满足,这个摹状词仍然指称了该对象。例如在一次鸡尾酒会中,有人用“那个喝香槟酒的家伙”这个词,来指称一个离得较远但是在喝水的人。只要听者正确地领会说话者的意思,这个摹状词仍然成功地指称了那个人,但他并不是在喝香槟酒。在哥德尔的例子中,我们把“哥德尔”理解成这样的摹状词,就可以借用唐纳兰所描述的情况来应对克里普克的论证。这里的关键在于,即使 PR2) 是错的,专名仍然可以看作是摹状词。

唐纳兰的辩护是否正确呢?唐纳兰所给出的是一种非标准的情况,也就是说,除非说话人出于某种修辞上的目的来突出隐含意义(例如把香槟酒与娘娘腔联系起来,是说话人所在小圈子的说话方式),他不会故意使用这样错误的摹状词来指称。克里普克的论证属于误识别论证(the argument from mis-identification),通过这个论证,我们可以看到专名与摹状词在构成知识内容方面的不同特质。克里普克这样说:“如果哥德尔的欺骗行为被揭露出来了,那么哥德尔就不会再被称作‘不完全性定律的发现者’了,但他仍然会被称作‘哥德尔’。因此专名不是摹状词的缩写。”^①

对这种区别,我们可以这样解释:面临误识别,摹状词将被收回,而专名则不被收回。设想这样的情形,在大雾的清晨我看到远处的一块石头,我对同伴说,“那个扫落叶的人这么早就开始工作了”。如果我发现自己弄错了,就不会再用“那个扫落叶的人”来指称我要指

^① 参见克里普克:《命名与必然性》,梅文译,上海译文出版社,2001年,第66页。译文有错误,已更正。

称的东西,这时我收回了摹状词。再设想,那里确实有人在扫落叶,扫落叶的人是张三,但我误以为是李四,我说“李四这么早就开始工作了”。一旦发现错误,我会改口说“张三这么早就开始工作了”。这不是收回专名的情况,因为我本来可以说“那不是李四,而是张三”。李四仍然被称为“李四”,而不会因为我的错误而改叫“张三”。这不是不用“李四”指称我要指称的东西的情形,而是我要指称的东西不是李四的情形。

这个差别好像并不存在,因为在摹状词的情况下,我们也可以说我要指称的东西不是扫落叶的人,因此“那个扫落叶的人”也指称了它所指称的东西,即扫落叶的人。这个解释是错的。我们可以设想,在我看不到的某处确实有个人在扫落叶,而“那个扫落叶的人”这个词本该指称那个人。但即使是这样,“那个扫落叶的人”实际上也不是指那个人。我们不会认为,由于我要指的东西(那块石头)并不是那个我没有看见的扫落叶者,我错误地识别了那块石头。而在专名的情况下,虽然“李四”并没有指称我要用这个词指称的东西,即张三,但它本身是指李四的,这一点仍然在起作用,并且成为我表明自己错误地识别了张三的基础。

误识别论证揭示了摹状词与专名起作用的机制上的差异。摹状词本身可以被错误地使用,而专名的错误使用,则以正确的使用为前提。这个差异从我们对误识别的不同解释就可以看出。对于摹状词来说,误识别在于对象不满足摹状词,摹状词的使用本身并不以指称了什么为前提;而对于专名来说,误识别在于对象与专名的指称不同一,此时专名已经正确地指称了它所指的东西。



思考:满足与等同都用“是”来表述,我们可以轻易地将两者区分开。考虑一下,这个区别对于这里的论证起什么作用?



这意味着,在某种意义上我们不可能在专名的使用上出现错误。不过,究竟该如何理解这一点,仍然需要考究一番。显然,会出现张冠李戴的情况,比如说叫错孪生子的名字。在这种情况下,我们可以把错误解释为没有正确地识别专名所指称的对象。但是,对于究竟什么才算是正确地识别了所指的对象,我们的标准并不是与这个标准相联系的可以描述的特征,而是这个对象本身是什么。要理解这种情况,我们只需要考虑这样一类情形,有些孪生子以互相扮演对方为乐,这实际上就是孪生子互相交换可描述特征的情况。如果孪生子就是以这些特征为标准来识别的,那么这种互换角色的游戏就是不可理解的。只有在孪生子的身份已经以某种方式确定了以后,我们才能够有解释误识别的余地。我们会把误识别解释为已经确定的对象被赋予了它所不具备的特征。考虑到任何可识别特征都可能错误地被归于孪生子,我们就只好说,孪生子身份的确定,并不参照任何附加的可识别特征,相反,它是这些可识别特征赖以存在的基础。在这种意义上,身份的识别,换言之,专名所指对象的确定,并不依据任何特征。

这样一来我们就可以解释说,专名之所以在某种意义上不可能指称错误的对象,是因为这种指称根本上是没有认知内容的,也就是说,并不伴随着认知性的内容。既然错误仅仅产生于有认知性内容的情况,这里就不会有发生错误的余地。

这样就得到了克里普克的结论:专名的使用并不以认知为前提,

专名的指称不是通过描述性的内容或者说摹状词确定的。换言之,专名没有认知内容。

到此为止,我们看到了一个完整的知识论论证。知识论论证在介绍克里普克的专名理论的文献中常常不被重视,但我们已经可以看到,这是一个比模态论证更强的论证。它所驳斥的是模态论证所驳斥的观点的一个必要条件。即使没有模态论证,知识论论证也可以独立完成驳斥描述理论的任务。模态论证仅限于指出,专名在语义上与摹状词具有模态性质上的区别,这个区别对于任何可能世界来说都是同样的;而知识论论证则表明了,即使把摹状词与可能世界捆绑在一起,把可能世界当成运用摹状词的前提条件,我们仍然不能把专名视为摹状词。模态论证不能为何以说专名不是事实严格性意义上的严格指示词提供支持,但知识论论证却可以。对于这一点读者可以自行验证。模态论证的结果是,一般而言,摹状词不能刻画专名的语义内容。知识论论证的结果则是,即使在确定指称的角度上讲,专名也没有语义内容。



思考:有些时候我们仍然用摹状词来确定指称,例如我们用“位于天王星轨道外面的大行星”这个摹状词来确定“海王星”的指称。克里普克甚至承认,命名仪式就可以这样进行。^① 这个观点与知识论论证要建立的观点相冲突吗?为什么?



^① 参见克里普克:《命名与必然性》,梅文译,上海译文出版社,2001年,第74页,注2。

但是,这样一来就产生了两个问题,其一,专名的使用毕竟要以指称已经确定为前提,如果专名的指称不是通过描述的方式确定,那么又是以何种方式来确定呢?其二,如果专名除了所指称的对象以外并无认知内容可言,那么如何解释通过专名可以构成类似于“启明星=长庚星”这样有认知意义的命题呢?对于前一个问题,克里普克给出的因果链条模式,大体上可以算是一种回答。对于后一个问题,克里普克论证说,解释此类命题的认知意义,并不属于语义学的任务。下面依次看这两个回答。

11.4 因果命名理论

克里普克关于命名的因果链条模式(causal chain model of naming)大体上是这样的:我们通过一种命名仪式(naming baptism)来为某个对象命名,这个对象与其名称的对应关系通过名称的使用链条传递下来,位于链条末端的使用者总是以前一环节所确定的指称作为标准来确定专名指称。链条的传递机制可以这样表述:

NC) 对于说话者 B 来说, n 指称 o , 仅当在事实上说话者 A 用 n 指称 o 。

这个传递机制的关键在于, B 认为应当使用 n 来指称 o , 是因为位于因果指称链条前一环节的 A 事实上使用 n 指称了 o , 而不是因为他认为 B 使用 n 指称了 o 。这样一来, 说话者 B 就不是通过“说话者 A 使用 n 所指称的那个对象”这样的摹状词来确定专名 n 的指称, 甚至也不是“说话者 A 使用 n 实际上所指称的那个对象”。因为, B 完

全有可能忘记了他是从谁那里得知 n 这个专名的,但实际上命名链条仍然在起作用。这里的关键在于,关于命名的因果链条并不是说话者本人所认为的那个链条,而是实际上起作用的那个链条。如果仅仅是说话者认为的那个链条,那么当他忘记是从哪里获得这个名称时,该名称就没有所指;但是,如果是实际上起作用的那个链条确定了指称,那么即使说话者忘记了名称的由来,该名称仍然成功地指称了对象。

不过,对这里描述的究竟是不是一个关于专名的理论,还存在很大疑问。克里普克本人就承认,因果链条的模式不是一个理论,它并没有给出关于专名成功地指称其对象的充分必要条件。克里普克自己举了一个例子。一位老师对学生说,最早求出圆面积的那个人是施密斯。施密斯恰好是老师的一位邻居,老师只是不想特意说明是谁最早求出圆面积,就随口说了一个名字。在这种情况下,学生关于施密斯所知道的东西不能被归于老师的那个邻居。虽然学生使用“施密斯”这个名字在因果链条上来自于老师的使用,但这一点并不意味着学生使用这个名字所指的就是老师的那位邻居。就这一点而言,老师的使用并不是学生确定这个名字指称的充分条件。^①

也许我们会说,之所以出现这种情况,要归咎于老师不负责任的态度。如果学生知道老师仅仅是随口说了一个名字,就不会把最早求出圆面积归功于施密斯了。但是,问题在于在这个因果传递链条中,起作用的并不是老师认为自己所指称的是谁,而是老师使用“施密斯”这个名字实际上指的是谁。因此,虽然老师只是随口说是施密

① 参见克里普克:《命名与必然性》,梅文译,上海译文出版社,2001年,第71页。

斯第一个求出了圆面积,他使用的“施密斯”这个名字仍然是指他的邻居。

也可以设想因果链条对于确定指称并不必要的情况,这就是埃文斯所设计的一个例子。^① 在欧洲殖民者还没有到达非洲时,“马达加斯加”是指非洲大陆的某个部分,后来殖民者误以为这个名字指非洲东南方的一个岛,就继续用这个名字指称这个岛。在这个例子中,殖民者确定“马达加斯加”这个词的指称时,原来非洲原住民使用这个词的因果链条就失效了。这是因为在因果链条中起作用的并不是原住民认为这个词指称的是什么,而是它实际上指的是什么,但它实际上指的是什么,并没有在殖民者的使用中得到传递。因此我们就可以说,当殖民者开始用“马达加斯加”来指称那个岛时,在此之前的链条就直接消失了。此时由于指称实际上已经得到了确定,因此这个因果链条并不是必要的。

可以把前面的两个例子当作对于因果链条模式本身所遇到的困难,从而否定这个模式是正确的。但是,也可以把这些例子看作是这个模式不够完善的证据。克里普克就是在后一种意义上看待这些例子的,他倾向于说,因果链条是一种优于描述理论的可选项,但还没有达到能够给出确定指称的充分必要条件的地步。至少,这个模式不会被知识论论证所推翻。因果链条模式不诉诸描述性的内容来确定指称,而是把指称看作是对象本身,这样,在确定指称时,能够起作用的就只能是使用专名来指称某个对象这一事实,而不是与该使用

^① Gareth Evans, “The Causal Theory of Names”, in Evans, *Collected Papers*, Oxford, 1975.

相联系的信念。

克里普克的因果链条模式是一种语义外部论,它把指称的确定建立在整个语言共同体(linguistic community)的使用活动中,我们可以称其为社会学上的语义外部论。还有一种语义外部论把指称的确定建立在说话者所处的物理环境中,我们可以称为物理主义的语义外部论。后一种看法大致上是说,专名所指的对象就是引起使用这个专名的行为的那个东西,这也是一种因果指称理论。物理主义的语义外部论也满足克里普克的论证所施加的限制,也就是说,专名指称的是对象本身,指称的确定取决于发生指称活动这一事实,而不是伴随着指称活动的信念。



思考:请比较一下这里所说的语义外部论和 10.2.1 节所介绍的戴维森的外部论,两者的区别最终在哪里。



11.5 信念之谜

依据知识论论证,专名的使用在某种意义上没有错误可言,而这是因为,专名的使用并不以任何认知性的内容作为前提。但是,既然专名的使用不能表达认知意义,那就不能像弗雷格那样,解释由专名构成的等同句的认知意义。这就是克里普克的专名理论面临的第二个问题。

我们知道,弗雷格引入涵义这个概念的目的是要解释句子的认

知意义,也就是说,解释下列两个句子何以会有这样的不同,以至于1)表达了一个天文学上的发现,而2)却没有。

1) 启明星 = 长庚星;

2) 启明星 = 启明星。

这个问题通常被称为“弗雷格之谜”(Frege's puzzle)。如果1)是真的,那么它与2)具有同样的真值,这是因为,“启明星”和“长庚星”这两个词的指称相同。但这绝不意味着它们表达了同样的认知意义,因为,如果把它们置于信念语境内,得到的是两个真值不同的句子:

3) 张衡相信, 启明星 = 长庚星;

4) 张衡相信, 启明星 = 启明星。

这就是说,使得1)和2)有所区别的,是它们在信念语境内的所指,这就是弗雷格意义上的命题。在信念语境内“启明星”与“长庚星”不能在使句子真值保持不变的情况下互相替换,于是可以说,使1)和2)得以区别的是这两个词在信念语境内的指称,而这是它们在通常语境中的涵义。

克里普克的专名理论否定专名具有可以分析成摹状词的涵义,在知识论论证中,他进而论证了指称的确定并不以可以表述为摹状词的信念内容为前提。从这个结论可以得到一个一般性的结论:专名不具有涵义,也不表达相应的认知内容。

如果这个一般性的结论站得住脚,那么1)与3),以及2)与4)所共有的那些专名在语义值上就不会有区别。无论是在信念语境之内还是之外,专名的语义都是拥有专名的那个对象。于是克里普克就不能利用3)和4)在真值上的区别来解释1)和2)在认知意义上的区别。他甚至得承认3)和4)在真值上不会有区别,而这是一个相当奇

怪的结论。最终,克里普克要么承认1)和2)在认知意义上没有区别,要么承认,它们在认知意义上有区别,但这种区别并不来自于专名的语义,而是比如说一种语用学上的区别。

克里普克的立场是,无论1)和2)的认知意义有没有区别,都与专名的语义无关。他认为专名理论没有义务来回答这个问题,因为他的专名理论所关心的仅仅是语义,而语义学与认知意义问题无关。如果克里普克采取这一立场,那么整个认知意义问题就从语义学中消失了。这一点与弗雷格的理论动机在本质上是不同的。^①

克里普克在1979年发表了一篇论文来为他的这个立场辩护。^②他希望论证,弗雷格之谜不是一个关于语义的问题,而是一个关于信念本质的问题。

人们一般认为,1)和2)为何具有认知意义上的区别,这个问题等价于为何3)和4)在真值上有区别。弗雷格通过回答后一种形式的问题来回答前者。在弗雷格看来,3)和4)在真值上的区别在于“启明星”与“长庚星”这两个共指称的名称互相替换时不能保持句子真值不变。因此弗雷格之谜就可以划归为信念语境内的保真替换失效的问题。在这个背景下,克里普克的论证策略就是,说明这里并

① 对于弗雷格来说,整个语义学都是从认知意义问题引出的,因此语义学与认知意义问题自然而然地联系在一起。克里普克否定这个联系。联系到整个分析哲学在弗雷格那里莫基于对知识问题的关注,而这种关注自然而然地以语言哲学为基础,我们就可以在克里普克这里看到一个巨大的转折。我们可以说,整个问题的格局在这里发生了变化。总的说来,这个变化就是形而上学摆脱知识论考量,并以实在论的形式独立发展。

② Kripke, "A Puzzle about Belief", in A. Margalit, ed., *Meaning and Use* (Dordrecht; Reidel, 1979); reprinted in *Basic Topics in the Philosophy of Language*, Robert M. Harnish ed., Prentice Hall, 1994, pp. 352-392.

没有这样的替换问题,同样的问题可以用另外一种方式产生,而产生这个问题的那种方式与我们理解信念的方式相关。这样一来,克里普克就可以说,弗雷格之谜与信念有关而与语义无关,我们实际上没有理由把问题归于语义。

为了便于说明,我们不用克里普克本人的例子。在《超人》这部电影中,女主人公露易丝是报社记者,她的同事肯特是个刚入行的笨拙的年轻人。露易丝不知道肯特就是近一段时间在城市上空飞来飞去惩恶扬善的超人,她压根没有把肯特与超人联系起来。至于超人为什么要向自己喜欢的姑娘隐瞒自己的身份,这似乎还是一个谜。不过,无论如何,下面两个句子露易丝都认为是真的:

5) 肯特不会飞。

6) 超人会飞。

要表明这个故事对于克里普克的价值,需要引入这样一个看来非常自然的原则,我们称为“去引号原则”(the principle of disquotation):

PD) 对于任何说话者 S 来说,如果 S 审慎而又真诚地相信句子“ p ”是真的,那么 S 相信 p 。

这个原则在说话人对于一个句子的态度与说话人的信念内容间建立了对应关系,让我们可以认为说话人所赞同的句子表达了说话人的信念内容。在很多时候,我们都是通过这种方式知道人们相信什么不相信什么,例如在问卷调查中就是如此。把这个原则运用于露易丝的例子,就得到关于她的下列两个信念描述:

7) 露易丝相信肯特不会飞。

8) 露易丝相信超人会飞。

~~~~~

思考:在 PD)的表述中我们省略了一个要求,即“ $p$ ”中不含代词或者索引成分。考虑一下,为什么这个要求是必要的。

~~~~~

这个例子说明什么呢?露易丝并不知道“肯特”和“超人”指的是同一个对象,因此即使 7) 与 8) 都可以合理地描述露易丝的信念,而这两个描述相互矛盾,对于信念来说它们也仍然相容。但是,我们是站在习惯了的常识角度这样断言的,这样就让我们对信念的难解熟视无睹。不妨问问自己,可以按什么方式把两个不相容的信念解释得相容呢?如果不借助信念,我们不可能让一个东西(即超人/肯特)既会飞又不会飞,但是,借助信念,却可以把不相容的性质同时归于一个东西。超人/肯特就可以既被路易斯认为会飞,又被路易斯认为不会飞。这说明信念具有某种特异之处。这种特异之处被克里普克称为“信念之谜”。

从克里普克的角度看,弗雷格之谜可能是由于信念的这种特异之处而产生的。在借助信念的情况下,我们可以把不相容的性质归于同一个东西;但在不借助信念时却不能这么做。这两种情况可以通过让信念语境内的替换失效来协调。在信念语境内共指称的专名不允许替换,这就直接避免人们将其“视为”指称了同一个对象。而弗雷格则把这种限制进一步解释为,在信念语境内专名所指称的是不同的对象。克里普克希望论证,弗雷格的这种做法站不住脚。为看到这一点,先比较一下信念之谜与弗雷格之谜。

产生信念之谜的前提是:

a1) 去引号原则;

a2) 信念的融贯性要求。

而产生弗雷格之谜的前提则是:

b1) 去引号原则;

b2) 保真替换原则;

b3) 信念的融贯性要求。

之所以要加上 b1) 这个条件,是因为这就使得弗雷格所面临的问题与克里普克所面临的问题处于同一水平上。如果我们面对的是关于信念归属的问题,那么就不能在一开始就假定一个关于信念的理论。例如,我们不能假定,持有信念就等于建立一种命题态度,即在一个人与一个弗雷格意义上的命题或者罗素意义上的命题(事实)之间建立关系。只能从关于信念表述的句子入手,也就是说,以认为某个句子为真(holding true)为起点,来考虑整个问题。如此一来,产生弗雷格之谜的前提中也要加上去引号原则。

如果上述前提确实分别产生了信念之谜和弗雷格之谜,那么,对比之下就可以看出,弗雷格之谜并不是一个独立的问题,弗雷格之谜可以归咎于信念之谜。

信念之谜就是去引号原则与信念的融贯性要求如何协调起来的问题。它要求一种关于信念的理论,而不是一个关于语义的理论。在产生信念之谜与弗雷格之谜这两者的前提中,去引号原则是一个关于信念归属的直觉性原则,它涉及我们如何理解信念,信念的融贯性要求也是如此;惟有保真替换原则是关于语义的。保真替换原则所说的是,整个命题的真值仅仅依赖于构成命题的词的指称,换言之,命题的语义值是其结构要素的语义值的函项。弗雷格解决弗雷格之谜的方式就是为信念语境内的指示成分指定语义值,由此得到

一个关于语义的理论——信念语境内的名称的指称被认为不是其所对应的对象,而是涵义,由此得到三层次的语义理论。但是,如果按照克里普克所给出的信念之谜,那么弗雷格的整个思考方向都是错误的,信念语境内的替换失效问题不能以语义学的方式解决,关于认知意义的问题需要的是关于信念的理论,而不是意义理论。

如果克里普克的这个论证成功,那将是对整个弗雷格传统的重大打击。遭到威胁的是这个传统的根基,即三层次的语义理论。不过,我们很难说这个论证是成功的。为了看出这一点,不妨区分一下两种不同的信念类型,我们分别称之为从言信念(*de dicto* belief)和从物信念(*de re* belief)。

9) 马利认为“那个最矮的间谍是间谍”是真的。

10) 马利相信那个最矮的间谍是间谍。

11) 对于那个最矮的间谍,马利相信他是间谍。

如果把10)视为对9)的解释,那么我们就说9)表达了一个从言信念。从言信念的标志性特征是,命题态度词项的辖域包含了整个命题,所有属于该命题的指示词都在这个辖域之内。在这种意义上,10)总是真的。11)则表述了一个从物信念,其标志是指示词位于命题态度词的辖域之外。11)不一定为真。如果马利并没有认出那个最矮的间谍,11)就是假的。

显然,从物信念与从言信念并不等价。这一点可以直接从前面的例子看出。10)和11)的真值不同,因而被归于马利的是两个不同的信念。对于这个差异可以有一种直观的解释:从言信念和从物信念是两种不同的信念归属方式。从言信念是把整个句子所表达的内容归于说话者,因而也把说话者确定指示词指称的方式包含于其中;

从物信念则是把句子除了指示词以外的、谓词性的内容归于说话者,而不考虑说话者确定指示词指称的特定方式。因此,如果认为说话者确定指称的方式是谓词性的,那么从言信念与从物信念就不能互相过渡。这是因为,把说话者确定指称的这种谓词性的方式从信念内容中排除出去,从而得到从物信念,这对于从言信念来说是一种损失。反之,如果认为说话者确定指称的方式不是谓词性的,那么这种排除则不一定是一种损失。

回顾前面得到信念之谜的方式就可以看出,之所以认为 7) 和 8) 把两个不相容的信念归于露易丝,是因为我们把这两个信念看作是关于同一个对象的信念,这样理解的是从物信念,而不是从言信念;但是,就 7) 和 8) 是通过去引号得出的而言,又应当被理解为从言信念。既然按照某种理解,从物信念与从言信念不等价,这种过渡就需要依据。克里普克能够给出这样的依据吗? 这个问题就作为进一步的研究课题留给读者。

通常,人们并不把与信念之谜联系的论证理解为知识论论证的一部分。不过,信念之谜论证起了把专名语义与认知意义问题剥离开的作用,而这是克里普克的知识论论证所导致的论证负担(burden of proof)^①。由于在弗雷格那里专名的语义内容被用来解决认知意

① 哲学争论遵守“谁主张谁举证”的游戏规则,由此产生举证责任的问题,通常人们称其为“论证负担”。例如,在 A 与 B 的争论中,如果 A 认为自己的观点能够解释 C,而 B 反对 A,那么 B 就有义务论证:或者 1) A 实际上不能解释 C;或者 2) B 与 A 冲突,但 B 的观点也能解释 C,且 B 的观点优于 A 的观点。在这种情况下,我们就说 B 由于主张自己的观点而招致了论证负担。只有完成了上述任务,B 的观点才算真正建立起来。判定论证负担在谁身上,对于哲学论辩来说是至关重要的。有时,哲学观点会由于论证负担过重而失效。

义问题,克里普克否定专名具有语义内容,于是就有义务论证,要解决认知意义问题,无须承认专名具有语义内容。

11.6 附录:普特南论自然类名

这里插入普特南关于自然类名的观点,以表明严格指示词理论和语义外部论以何种方式组合成一幅融贯的图景。所谓“自然类”(natural kind),就是一些被认为是自然存在的事物类别,例如黄金、穿山甲、恒星、闪电等。自然类不同于人造物的地方在于,对于人造物的分类标准是由我们自己制定的,我们按照自己的需要来确定(例如)什么是桌子,什么是椅子等;但自然类的分类标准则被认为是独立于我们而存在的。一头动物是不是穿山甲,这不是人为规定的。



思考:在把一头动物命名为“穿山甲”时,似乎可以任意地选择名称。这是否意味着,一头动物是不是穿山甲,这可以人为规定呢?



普特南构造了著名的孪生地球论证(the Twin-earth Argument),其目的是证明“意义不在头脑之中”,同时,它也揭示了在何种意义上自然类名是严格指示词。^①

先简述一下这个论证的哲学背景。弗雷格区分了涵义与指称,

^① 参见普特南:“‘意义’的意义”,载于《逻辑与语言——分析哲学经典文选》,陈波、韩林合主编,东方出版社,2005年。

并认为,词项的涵义决定了它的指称。我们可以对词项 w 的涵义做出如下解释:

1) w 的涵义就是当人们理解 w 时所知道的东西。

这个解释保留了涵义与指称的区别。我们可以理解“全世界最矮的成年男人”这个词的涵义,知道这个词所说的是全世界最矮的成年男人,但不知道谁是全世界最矮的成年男人,也就是说,不知道这个词的指称。与此同时,这个解释也能够保留涵义与指称的联系,因为涵义能够决定指称,无非是说通过理解涵义我们就能够确定指称。只要告诉我谁是全世界最矮的成年男人,我就知道它是这个词所指称的对象。

普特南不同意涵义决定指称的观点,他用孪生地球论证来推翻它。这个论证并不直接针对这个观点,而针对一个引申了的观点。这个论证的大体思路是这样的:

2) 涵义决定指称;(假定)

3) 人的知识对应于人的心理状态;

4) 人的心理状态决定了要指称的对象是什么;(结合 1)、2)、3) 得到)

5) 但是,存在关于 4) 的反例。得到 4) 的前提 1)、3) 都可接受,所以 2) 不可接受。

普特南所举的关于 4) 的反例就是孪生地球的思想实验。我们可以把孪生地球看作是一个与现实世界不同的可能世界。假定有一个与地球在各方面都一模一样的行星,我们称其为“孪生地球”。除了有一点不同,这就是在孪生地球上的江海湖泊里流动的液体在其他一切方面都与水相同体,但其分子结构式是“XYZ”而不是“ H_2O ”。这

种液体也被生活在孪生地球上的居民称为“水”。两个星球上的居民在各方面都一模一样,比如心理状态、语言、生活习惯等,这使两个星球上的人交流没有任何困难。当然,我们可以设想孪生地球人与地球人关于“水”的知识完全相同,因此,“水”这个词的涵义对他们来说也完全相同。普特南论证说,即使对于地球人和孪生地球人来说,各自的“水”一词所指称的对象仍然不同。由此构成所需要的反例。

这个反例要说的不是,在旁观者发现了这两种“水”的差别,而地球人或孪生地球人却没有发现这种差别时,这个旁观者会说“水”一词的涵义并没有决定其指称。如果是这样,这就会是一个涵义的差异(旁观者发现的差异)决定了指称的不同的例子,而不是论证所需要的反例。

当然,一旦地球人知道孪生地球人所说的“水”其实是 XYZ 而不是 H_2O ,他就不会认为孪生地球人所谓的“水”就是地球上的水。普特南完全承认这一点。但他并不就此承认,只有当地球人知道孪生地球人所说的“水”其实是指 XYZ 而不是 H_2O 时,双方使用的“水”这个词才指称不同的东西。因为这仍然是不同的涵义决定不同指称的例子。在地球上,“水”的涵义中包含了“具有 H_2O 这种化学结构”,而在孪生地球上“水”的涵义则包含了“具有 XYZ 这种化学结构”。

普特南是不是在说,即使地球人与孪生地球人不知道水的化学结构,只要他们发现了化学结构上的不同,“水”一词的指称就会不同?但这样理解也有问题。这无非是用一种预期的涵义来确定预期的指称,在对涵义的预期中并不排除发现化学结构不同的可能性。

其实,普特南给出的反例应当这样理解:无论地球人发现水是一

种什么样的液体,它的化学结构是什么,只要孪生地球上的“水”与地球上的水不是同一种液体,孪生地球人使用的“水”与地球人所指的“水”就不是指同一个自然类,它们的指称也就不同。在这个论证中谈到的化学结构,不过碰巧是我们在哲学讨论中用来解释这两种液体之间为什么不同的标准,它不必在地球人或孪生地球人的谈论中起作用。这样理解的要点是,自然类名的用法就是先确定水的样本,然后看谈到的某一种液体是否与这个样本是同一种液体。简言之,人们并不通过“水”一词的涵义来确定什么是水,而是通过与这个词相联系的样本来确定什么是水。在任何情况下,都始终要使用同一样本来确定什么是水,正是在这种意义上,“水”这个自然类名是严格指示词。

对于像穿山甲这样的自然类来说,在不知道穿山甲的 DNA 结构之前,或者说在不知道什么是区分穿山甲这种动物的决定性的标准之前,人们已经能够大体区分穿山甲与(比如说)食蚁兽,并且,关键在于,人们已经能够有意义地谈论穿山甲这种动物。人们采取的方式就是拿一只穿山甲作为样本来与所谈到的动物相对照,而对照要从哪些方面进行,则取决于什么叫作“同一种动物”。

在这种意义上理解,普特南的反例是这样的:即使地球人与孪生地球人关于各自被称为“水”的东西拥有一模一样的知识,也就是说,“水”一词的内涵对他们来说是一样的,按照他们确定什么是“水”一词的指称的方式,“水”的指称也不相同。这里的关键是,地球人与孪生地球人确定什么是水的方式,并不依赖于他们关于水具有什么样的知识。他们仅仅是把各自地球上的那种液体作为样本来确定什么是水而已。



思考:请考虑下面两种情况是否使“水”一词改变了指称:

- 1)人们后来发现,水的化学结构并不是 H_2O ,而是(例如)XYZ;
- 2)人们后来发现,不应当把化学结构作为衡量是否是同一种物质的标准,而应当使用另外一种完全不同的物质特性。



按照这种方式解释自然类名的语义学,也就很容易看出为什么自然类名是严格指示词。这里不费笔墨,请读者自己来完成思路。

11.7 形而上学

11.7.1 模态本质主义

模态本质主义是克里普克专名理论所包含的一个非常重要的哲学洞见,这个洞见在某种程度上改变了人们思考形而上学问题的方式。

所谓本质(essence),就是使某对象成其为某物的条件。本质主义观点认为,存在着能够被称为本质的东西,它决定了对象是什么。古典的亚里士多德式本质主义(Aristotelian essentialism)提供了一种理解本质的框架,这就是把本质与事物的概念联系起来,从而充当对概念的定义。人们常常把这样的本质称为“名义本质”(nominal essence)。这种本质主义观点试图理解的一般是存在物的类别,而不是特殊的存在物。

模态本质主义(modal essentialism)与亚里士多德式本质主义相对照,可以用下面的模态命题来表述:

ME) 某对象 o 的本质是 F , 当且仅当, 如果 o 存在, 那么 o 必然地满足 F 。

首先,这种本质概念并不限制在存在物的类的水平上, o 既可以是特定对象,也可以是一个类。其次,这个表述对于本质使用的是谓词的形式,但并不排除在这种形式中包含指示的成分。其实我们很快就会看到,其中一定要包含指示词。第三,这里所使用的是从物模态命题,而这是模态本质主义的标准形式。

为了在模态本质主义的意义上确定一个本质,所需要的不是寻求关于存在物概念的定义,而是确定从物模态命题的真值。这样,模态本质主义就允许把能为命题所表述的东西当作本质,这个范围很可能不同于亚里士多德式本质主义。在亚里士多德式本质主义那里,能够成为本质的东西总是某种定性的东西。例如说,模态本质主义允许“与自身等同”成为本质,但亚里士多德式本质主义排斥这一点。这是因为在没有确定这里提到的“自身”是什么之前,“与自身等同”究竟是什么性质,仍然不得而知。模态本质主义允许这一点,仅仅是因为“ $a=a$ ”是一个必然为真的命题。

此外,ME)这个从物模态命题并不足以表明,我们实际上是如何理解存在物的,但它却是建立这种理解的必要条件。为看到这一点,我们只需注意到,一个不合乎ME)要求的谓词不可能包含在 o 的定义中。这意味着一个亚里士多德式的本质必须是一个模态本质。模态本质主义放宽了对于本质的预设要求,因而实际上是一种比亚里士多德式本质主义更为基础的本质主义表述。

模态本质主义并不是一种具有确定内容的观点,而是建立本质主义观点的形式,至于这些观点是什么,取决于我们把什么样的命题作为 ME) 的实例。克里普克认为下面几种观点都是真的。

第一种观点是,由严格指示词构成的等同句或者其否定句表达了关于严格指示词所指对象的本质。例如这样的等同句:

- 1) 启明星 = 长庚星;
- 2) 启明星不是火星;
- 3) 水 = H_2O ;
- 4) 水不是甲烷。

第二种观点是,由严格指示词构成的表示种属关系的句子表述了本质。例如:

- 5) 猫是动物;
- 6) 鲸鱼不是鱼;
- 7) 克里普克是人;
- 8) 克里普克不是机器人。

第三种观点是,由严格指示词构成的表示对象的材料构成的句子表述了本质。例如:

- 9) 这张桌子是木头做的;
- 10) 石头的主要成分是硅酸盐。

第四种观点是,由严格指示词构成,表示生物体的出生的句子表述了本质。例如:

- 11) 约翰是杰克和玛丽的儿子;
- 12) 骡子是由驴和马杂交而生的。

这四种观点的共同特征是,其一,都是由严格指示词构成的、表

示相应对象间的关系的命题;^①其二,这些命题通过同一种方式与 ME) 相联系,即,如果这些命题实际上是真的,那么它们必然为真,也就是说,只有在这些命题实际上是真的情况下,才能得到合乎 ME) 的模态本质主义观点。前一个特征表明建立这些观点的方式依赖于克里普克关于专名和严格指示词的理论,后一个特征则与克里普克思想的一个非常有趣的方面相联系,这就是,关于本质的断定是否为真,依赖于现实世界是怎样的。

就第一种观点来说,如果在现实世界中启明星就是长庚星,那么在现实世界中“启明星”和“长庚星”指称同一个对象;它们都是严格指示词,因此在所有可能世界都指称同一个对象;这意味着,启明星必然是长庚星。另一方面,如果在现实世界中启明星不是火星,那就没有启明星是火星的可能世界。如果情况相反,在某个可能世界中启明星是火星,那么由于“启明星”和“火星”是严格指示词,在所有可能世界中启明星都是火星,于是在现实世界中也是如此;但是,依据假定,在现实世界中启明星不是火星,这个矛盾表明没有在其中启明星就是火星的可能世界。

对第二种观点,我们可以结合关于自然类名的严格性来理解。确定自然类名指称的方式独立于任何可能世界,因此,一旦确定了属于该类的对象是否严格指示词的所指对象,那么该对象是否属于这个自然类,在所有可能世界中就都是同样的。因此,如果在现实世界中某对象属于一个自然类,那么在所有可能世界中都属于该类。

① 在 9) 中,“这张桌子”这样的指示词也是严格的,关于这一点我们不准涉及。可参见 Kaplan, “Dthat”, *The Philosophy of Language*, 3rd ed, A. P. Martinich ed., Oxford, 1996。

第三种观点是,例如,如果这张桌子(我们用一个严格指示词“B”来指称它)是一块木料(用严格指示词“A”来指称)制作的,那么任何除了A以外的其他材料(例如C)制作的桌子(例如D)都不是B,无论它与B有多么相像,也就是说B必然地是由A制作的。这个观点其实不难理解。如果B与D是由不同材料制作的,那么它们就不是同一张桌子。

第四种观点可以按类似方式理解。如果约翰实际上是杰克和玛丽所生,那么他必然地是由杰克和玛丽所生的。这是因为,不是由杰克和玛丽所生的人与约翰不是同一个人。

在第三、第四种观点中起作用的是同一物不可区分的原理,也就是说,有所区别的东西不是同一个东西。不过,这里有两个限制,其一,用来区别的谓词必须包含严格指示词,因而,实际上就是一种关系谓词;其二,所要区别的东西可以用与严格指示词所指对象的关系来进行个体化。出于这种考虑,由白色的材料制成,这一点就不是本质属性,这是因为它不满足第一个要求。制作这张桌子的材料无论是什么,都将具有不是白色的可能性。此外,是杰克和玛丽的养子,这一点也不是约翰的本质属性,因为这个性质不能用来进行个体化,因而不满足第二个要求。只需要考虑,同一个人可能为不同的夫妇所收养,就能够明白这一点。

模态本质主义的一个有趣之处是,它允许通过确定现实世界的状态来确定事物的本质。例如,通过研究发现金刚石实际上是由碳元素构成的,这就意味着由碳元素构成是金刚石的本质。对现实世界展开研究,这是科学的任务。因此,模态本质主义允许通过科学研究来确定事物的本质,这就为把科学引入形而上学研究提供了理论

依据。模态本质主义,实际上就是一种科学本质主义(scientific essentialism)。

正如亚里士多德式本质主义规定了传统的亚里士多德式形而上学的探究方式,模态本质主义规定了另外一种即当代形态的形而上学探究方向,对这个探究方向的哲学内涵的刻画,是克里普克在分析哲学传统中留下的不可磨灭的印记。下面我们就来讨论这种本质主义的哲学内涵。

11.7.2 实在论的形而上学

在 8.1.1 节我们提到,康德式形而上学是一种继亚里士多德式形而上学之后的探究方式,它用对于概念框架的探究代替了亚里士多德式形而上学对于事物本身的探究。在康德式形而上学中,关于概念框架的知识被解释为先验知识,并被表述为先验综合命题。我们已经知道这一做法在反怀疑论方面的动机。先验综合命题其实是先验主体建构知识的前提条件,它表明了先验主体如何把经验对象作为知识的对象构造出来,而按这种方式构造的东西自然然是主体所能够认知的。这样,不是知识要去适应知识之外的对象,而是知识的对象反过来要适应构造知识的概念框架,这就是康德所谓的“哥白尼式的革命”。这实际上就是一种唯心论或反实在论,它把知识的对象当作依赖于心灵的东西。在这种意义上,作为构建经验对象的框架,康德式形而上学其实是构建经验对象的规则。这种规则限定了经验对象能够是怎样的,对象不能超出这种知识的范围,因此这些知识是必然的。这样,我们就得到了关于康德式形而上学的两个要点:

α) 形而上学是经验知识的限制性条件;

β) 形而上学知识是一种先于经验的知识。

这两个条件的前一个说,概念框架是构造经验知识的必要条件,这样就保证了形而上学知识的必然性;后一个则说,这种概念框架本身是先于经验可知的,这样就保证了形而上学知识的先验性。两者合起来就确保了经验知识具有可靠的基础。

应当说克里普克的模态本质主义(当然,不是类似于上面所说的那四种模态本质主义观点,而是这些观点的一般形式)颠覆了康德式形而上学的基本理念。形而上学在克里普克的意义上仍然是关于存在物本身的知识,也就是说,是关于可经验的事物本身的知识,确切地说,是克里普克所说的关于对象本身的必然知识,即模态本质主义意义上表达本质的命题。由于模态语义学的建立,这类命题的模态性质得到了更为细致的区分。

我们可以按照 11.1.3 节关于两类可能世界的区分,来划分出知识论模态和形而上学模态,或知识论可能性和形而上学可能性。所谓知识论可能性,就是指相应认知条件所允许的可能性。由于克里普克关于模态主张形而上学解释,我们就可以专门把“必然地”和“可能地”这样的模态词留给形而上学可能性。相应地,知识论意义上的模态就体现为命题的先验性和经验性,依据知识论可能性为真的命题是先验的,而需要补充一些认知内容才能够得到确定真值的命题则是经验的。于是我们就可以在克里普克的框架内说,必然为真的命题穷尽了对象本身的可能性,也就是说,穷尽了克里普克所说的形而上学可能性,而先验为真的命题则穷尽了我们的认知条件,穷尽了知识论可能性。

在克里普克的这个术语框架内看康德关于形而上学的理解, α)所说的是,形而上学可能性限定了知识论可能性。按这个思路容易看到 α)蕴涵 β)。由于形而上学可能性限定了知识论可能性,穷尽了形而上学可能性的命题同时也就穷尽了知识论可能性,不需要附加任何认知性的内容就可以判定这样的命题是否为真,这样的命题表达了先验知识。显然,在克里普克这里,康德传统的标志就是,承认所有先验命题都是必然的。

克里普克对于康德传统的背离首先体现在模态本质主义观点的一般形式上。观察前面列举的那些本质主义观点就可以看出,所有命题当然都必然地具有其真值,也就是说,如果其为真,那么就必然地真,如果为假,则必然为假。这些命题同时也是关于对象本身的命题,也就是说形而上学命题。但是,这些命题却不是先验命题。启明星是不是长庚星,这一点只有通过经验探究才能确定。同样,其他命题是不是真的,也需要经验证据。由此立即得出, β)是错的。由于在康德的框架内 β)为 α)所蕴涵,这就意味着 α)也是错的。

不过,模态本质主义的命题是经验必然命题,这一点看起来并不容易接受。如果启明星不可能不是长庚星,那么就不可能发现启明星不是长庚星,但是,在人们不知道启明星是不是长庚星的时候,错误地认为启明星不是长庚星,这仍然是可能的。事实上,正是因为有这种可能性,启明星是长庚星,这个命题才表达一种知识。如果启明星不可能不是长庚星,那么断定启明星是长庚星,就不会增添任何知识。但是,“启明星是长庚星”这样一个命题作为经验命题,应当是能够增添知识的。

克里普克会拒绝这样看问题。为了明白他的立场,可以对比下

列两组表述：

1a) 可能存在经验证据,表明启明星不是长庚星;

1b) 如果启明星是长庚星,那么启明星就不可能不是长庚星。

2a) 可能存在一个证明,表明哥德巴赫猜想不是真的;

2b) 如果哥德巴赫猜想是真的,那么它不可能不是真的。

这两组表述不在一个层次上。每组表述的前一个都是关于我们的认知条件的陈述,后一个则都是关于所认知的对象的陈述。这两组陈述的区别可以这么说明,启明星是长庚星,这一点排除了启明星不是长庚星的情况,但并不因此而排除存在着某种情况,我们发现启明星不是长庚星的证据。比如说,我们发现早晨出现在东边天空的那颗星,其运动轨迹并不与黄昏出现在西边天空的那颗星的运动轨迹重合,而这使我们有理由断定启明星不是长庚星。但是,这种情况对于克里普克来说仅仅是早晨东边天空的那颗星不是黄昏西边天空的那颗星的情况,而这不是启明星不是长庚星的情况。对于哥德巴赫猜想也是同样如此。我们也许在用计算机进行证明的时候发现它证明了哥德巴赫猜想不成立,但后来发现机器出了问题,因此早先的证明并没有推翻哥德巴赫猜想。无论如何,这都是我们的认知状况所面临的可能性。对于哥德巴赫猜想本身来说,如果这个猜想本身不成立,那么它不成立,这一点却是必然的。

一旦明白知识论可能性与形而上学可能性不重合,我们自然就会把关于认知意义问题归于前者而不是后者。在这种情况下,即使启明星实际上就是长庚星,表明启明星不是长庚星的证据仍有可能出现。换言之,即使启明星必然是长庚星,我们发现这一点,仍然需要某些证据来排除一些知识论上的可能性。

事实上,承认经验必然命题,恰好就是实在论的形而上学所具有的特征。我们看到,之所以有经验必然命题,是由于形而上学模态与知识论模态区分开了。这种区分之所以可能,也正是因为承认了事物本身的状况独立于我们的认知条件,而这正是实在论立场。由此我们可以理解,为什么克里普克会否决康德式的形而上学。这是因为后者是反实在论的形而上学,或者说,是唯心论的形而上学。



思考:11.5 节中关于信念之谜的讨论把认知意义问题与语义学分隔开了,这里我们又看到知识论可能性与形而上学可能性也被分隔开了,这两种区分有什么联系呢?

思考:请回顾一下关于罗素的实在论立场,看克里普克的立场与之有何关系。



经验必然命题的存在表明,有些属于知识论上可能的情况在形而上学上是不可能的,例如,在启明星实际上是长庚星的情况下,启明星不是长庚星在形而上学上就是不可能的,但它在知识论上却是可能的。这是区分形而上学可能性与知识论可能性的一个后果。另外一个后果就是,有些在知识论上不可能的情况,在形而上学上却是可能的。对此克里普克给出了先验偶然命题。例如

3) 巴黎的标准尺在时刻 t 的长度是一米。^①

就是这样一个命题。它先验为真,这是因为人们规定了存放在巴黎的那根金属杆在这个时刻的长度是一米,因此,不可能有证据表明它

① 实际上是标准尺上的两根刻线之间的距离。我们不考虑这些细节。

实际上不是一米。事实上,说有这样的证据是没有意义的,在我们的测量系统中,“一米”所指的长度是多少,是通过参照这根杆此时的长度来确定的。但另一方面,这根杆在时刻 t 的长度可能不是像它实际上所是的那个长度,可能会由于温度的不同,这根杆具有不同的长度,因此在时刻 t 其长度是一米,这是偶然的。

对于命题3)是先验偶然命题,可能会有一些反对意见。第一个意见是,这个命题真的是先验命题吗?即使我们承认这个命题是出于规定为真,要理解这个命题,似乎仍然需要知道“巴黎的标准尺在时刻 t 的长度”所指的究竟是什么,而这却是通过实指来确定的,也就是说,要通过经验来确定这个指示词的指称。没有这种经验的成分,3)仅仅是一个贫乏的断言。例如“白马是马”这样一个句子,如果不知道白马是什么,这个句子仅仅是贫乏地为真,人们并不知道这个句子所断定的是什么。因此,在一种自然的意义上说,要以非贫乏的方式知道3)为真,就要以关于巴黎的标准尺在时刻 t 的长度的经验知识为前提,而这意味着3)是一个经验命题。

这个意见不成立。它混淆了理解一个句子与知道一个句子为真,在仅仅需要一个句子为真的情况下把理解一个句子的条件拉进来了。按这个意见的思考方式,“白马是马”这个句子表达了一个经验命题,但它表达的应当是先验命题。同样,像“如果天在下雨,那么天在下雨”这样的句子也是如此。理解一个命题是一回事,判断这个命题是不是先验命题,这是另外一回事。一个命题是否先验命题,取决于是否需要经验来确定其是否为真。一个命题的内容中也许包含了需要经验才能加以确定的东西,但这些东西并不影响命题的真假,这却是可能的。在这种情况下,我们得到的就是先验命题。

另一个反对意见针对 3) 的偶然性。按这个意见,既然我们通过这个命题确定什么是一米,那么这个命题就必然为真,因为,这个命题为假的情况就是一米不是一米的情况。我们实际上是这样理解这个命题的:无论巴黎的那根杆在时刻 t 的长度是多少,它都是一米,即使因为温度不同,它的长度不是实际的那个长度,情况也是如此。我们不能有意义地否定 3) 是真的,因为如果它是假的,那么我们所说的“一米”又是指什么呢?

针对这个反对意见,似乎可以这样辩护:在确定什么是一米时, 3) 当然是必然为真的,但是一旦按这种方式确定了什么是一米, 3) 就可以有意义地为假了。持这种看法的人可以进一步说,我们关于 3) 这样的命题的理解是动态的,这种动态的特点是我们的探究过程所具有的。先是利用一个命题来达到一点,然后从这个点出发才能获得知识,但是,从这种知识回过头去看,原来的起点不可避免地发生了变化。为了描述这种变化,我们可以把作为必然命题的 3) 理解为赋予“一米”以意义的语法句子,而把理解为偶然命题的 3) 解释为表达知识的命题,即经验命题。按照这个句子所起作用的不同,我们可以协调这两种不同的理解。

这个辩护不适合于克里普克的目的。一米的长度不可能不是一米,因此“一米”是严格指示词。但巴黎标准米在时刻 t 的长度可能不是实际的那个长度,因此“巴黎标准米在时刻 t 的长度”不是严格指示词。3) 是通过描述来确定一个严格指示词的指称的情况。如果巴黎标准米在时刻 t 并不是它实际所是的那个长度,那么它就不是一米长。因此不能说,无论它在时刻 t 有多长,这个长度都是一米。这样一来, 3) 为真就是偶然的。

这里的关键是区分这样两件事。第一件事是,在时刻 t ,我们用某个东西与巴黎标准米相比照,由此知道这个东西是一米长。这时,无论标准米有多长,这个长度我们都说是一米。第二件事则是,标准米本身的长度可以变化,因此在时刻 t 它可能不是一米长。对第一件事,我们可以说这是就知识论可能性来谈论,我们把标准米的长度作为断定什么是一米的标准。一个极端的情况是,我们用标准米来测量它自己,它本身不得不是一米长。这正是 3) 在知识论上具有先验性的情形。我们所知道的一米,就是标准米在时刻 t 的长度,而无论这个长度是多少。第二件事则是就标准米本身来说的,关系到关于巴黎标准米的形而上学可能性。标准米的长度是可以变化的,因而绝不排除在时刻 t 的长度不是一米——它实际上是一米,这是偶然的。这表明,3) 在知识论意义上是先验的,它排除了我们认为标准米不是一米的可能性;但在形而上学的意义上,标准米不是一米,则是可能的。这两种意义的区别存在于我们必须认为标准米的长度,与标准米实际的长度之间。

康德传统从弗雷格那里就已经在分析哲学的核心处扎下了根,这体现为通过语言来分析知识的基本动机。这个动机预设了语言对于知识的优先性,因而,关于语言的研究就是关于知识是如何构成的研究。在这个传统中,语义学将回答关于知识的本质的问题,语义学就是康德先验范畴学说的当代对应物。在这个意义上,语义学构成了一种先验知识,这种知识是经验知识的基础;语义学实际上就是康德式的形而上学。逻辑经验主义虽然并不认同形而上学的合法性,但实际上仍然在这个传统中工作。

对这个传统的有意识脱离是蒯因的自然化知识论所达成的效

果。在蒯因那里,语义学被关于语言的行为主义心理学所吸收。事实上,这种脱离从罗素的中后期就已经开始了。罗素和蒯因都采取了取消语义学的独立地位的策略,其结果是经验论的成分从外部侵蚀弗雷格所留下的语义学遗产。对这个遗产的正面清除在克里普克的专名理论中才真正启动,这个理论从语义学内部排挤弗雷格传统。按照克里普克的专名理论,语义学应当独立于认知内容,关于认知意义的问题与语义学无关,因而弗雷格的哲学分析动机是无效的;按照他的模态本质主义,我们可以建立一种独立于知识论的形而上学,这种形而上学可以从经验研究得到结论,因而离科学更近。

克里普克在分析哲学的演进中占据了一个不可忽视的位置。他为当代分析传统的形而上学研究提供了一种相对自由的形式,使形而上学不再拘泥于传统的康德式进路,不再需求以独立于经验的方式从事概念研究,而是可以自由地借用经验研究的成果来构建关于世界的哲学图景。于是,科学研究与形而上学研究相重合了。

尽管如此,克里普克学说究竟是否融贯,它的真正涵义是什么,由此将产生何种哲学后果,还是引起了广泛的争论和强烈的反弹。许多哲学家试图恢复语义学与知识论的连接关系,有的哲学家从对语义学的修改入手,来使语义学能够刻画认知意义,有的哲学家则修改我们关于知识的理解,以此来适应克里普克所阐述的语义外部论。这些话题不属于这里所要处理的内容。

无论如何,克里普克的模态本质主义提供了一种相当深刻的洞见:要把知识论的东西从语义学或形而上学中区别出来。这个区别也许仅仅是一个起点,因为,有趣的问题是,这样两个不同的东西是怎样联系起来的。为了看到这个问题,我们只需要注意知识是关于

对象的知识这个简单的事实。对于形而上学可能性与知识论可能性这个对子来说,情况就是,“启明星可能不是长庚星”这个句子既能表达形而上学可能性,又能表达知识论可能性。当这个句子被解释为表达知识论可能性时,可以解释说这表明了我们还没有足够的证据来确定启明星是不是长庚星,因此这种可能性关乎我们的认知条件。但是,知识是关于对象的知识,这一点决定了这种表达出来的认知条件是关于启明星和长庚星本身的认知条件,因此,只有当“启明星可能不是长庚星”这个句子被理解为是关于启明星和长庚星本身的可能性,从而被理解为一种形而上学可能性,它才表达了知识论上的可能性。就这种状况而言,真正需要解决的问题恰恰是,这两种被认为可以区分开的可能性应当怎样联系起来。对这个问题,克里普克的理论没有提供任何提示;对这个问题的解决,很可能会推翻这个理论。不过,无论如何,只有建立在克里普克所提供的洞见的基础上,这项进一步的工作才是可能的。

阅读建议

克里普克在 1970 年于普林斯顿大学发表的演讲《命名与必然性》(梅文译,上海译文出版社,1988 年)已经成为一部经典著作,是了解克里普克的必读文献。该书文字浅显,但其技术含量一点也不低,在涉及论证的时候必须仔细揣摩。克里普克有篇较短的文章,可从中找到关于模态和同一性的技术性更强一些的表述,即“同一性与必然性”(“Identity and Necessity”, in *Identity and Individuation*, M. K. Munitz ed., New York University Press, 1971)。

建议选读克里普克的“信念之谜”(“A Puzzle about Belief”, in

A. Margalit, ed., *Meaning and Use*, Dordrecht: Reidel, 1979; reprinted in *Basic Topics in the Philosophy of Language*, Robert M. Harnish ed., Prentice Hall, 1994, pp. 352–392)。这篇文章处理信念之谜,从中可以了解克里普克关于专名的理论如何与弗雷格的涵义理论建立对照关系。

克里普克的上述两篇论文收在一本文集 *Philosophical Troubles: Collected Papers, Volume I* (Oxford, 2011) 中。

建议选读普特南的文章“‘意义’的意义”(收于《逻辑与语言——分析哲学经典文选》,东方出版社,2005 年)。这篇文章给出了普特南的意义理论的标准表述,其中包含了孪生地球论证以及关于自然类名严格性的论证。

关于克里普克的导论可以读伯吉斯(John P. Burgess)的 *Saul Kripke: Puzzles and Mysteries* (Polity, 2013),该书是“Key Contemporary Thinkers”丛书中的一部。

第 12 章 维特根斯坦：实践与哲学

理解维特根斯坦的后期思想,与理解他的前期思想,面临不同的困难。《逻辑哲学论》提供了一整套环环相扣的命题系统,要在这些命题之间建立可以理解的联系,需要付出巨大的智力劳动;《哲学研究》所给出的却不是这样的命题系统,而是一组松散的素描,它要求的似乎不是一种智力,而是某种趣味或者说鉴赏力。对比是鲜明的。在前者,维特根斯坦想说出些什么,在后者,他却要读者看出些什么。在《逻辑哲学论》结尾处,维特根斯坦建议抛掉正文中的命题系统,以达到他所需要的理解——他要求的理解实际上超出了这些命题。即使理解了所有这些命题,它们所达到的效果也仅仅是把读者引向一个这些命题无法达到的地方。这里有种思想上的深度,命题的排列方式体现了某种透视效果,视野的尽头就是实在、价值,或者其他那些终极的东西。但在《哲学研究》中,这种深度感消失了,一段段的文字似乎只是在一个单一的层次上徘徊,似乎刻意要把读者的注意力拉向一个极易错过的浅表层次。这里有种奇特的困难,理解上的困难与风格上的平易形成强烈反差,使读者无所适从。维特根斯坦说,他写作《哲学研究》的目的就是要给捕蝇瓶中的苍蝇指出一条出路。这暗示读者,在此路不通的情况下换一个方向就会摆脱困境。苍蝇一次次撞向玻璃,要弄清有什么东西挡住了去路。苍蝇的困境在于,

专为困住它而设置的陷阱,被它看成某种必须克服才能前进的障碍,于是它一次又一次地冲击面前的障碍,而不知道出路就在身后。苍蝇的问题不在于力量不足,而在于失去了方向。同样,在阅读《哲学研究》时,我们也面临转变方向的问题。我们面临理解上的困难,不是由于智力不够,而是方向不对。

《哲学研究》无疑是一本一流的哲学著作。它的成就不在于满足了我们对于真理的预期,而在于让我们看到这种对哲学真理的预期是一种错觉,它阻止我们看到事情的真相。这让人想起皇帝新衣的故事。问题在于遏制关于新衣的预期。维特根斯坦的后期思想被很多人认为对哲学起了破坏作用。罗蒂则欢呼,维特根斯坦表明,用文化来取代哲学的时代来临了。我认为这些论断为时尚早。在维特根斯坦那里,真正的哲学是一种实践,而不是一种理论,不存在哲学命题,只有哲学活动。哲学是一种独特的实践,它让其他实践活动各就其位。

整部《哲学研究》都在与这样两种关于意义的理解作斗争:其一,词语的意义在于它确定了词语的指称,其二,语言具有意义在于使用语言时所伴随的心理活动。这两种看法似乎都是自然而然的。前者把语言与对象联系起来,后者则把语言与心灵联系起来。因此,两者一起就让语言连接了心灵与对象。一种让人满意的知识概念也就可以建立起来了。

按第一种理解,仅当词代表着对象,由词构成的句子才能表达知识,因为知识无非就是关于对象的知识。所以即使不像罗素那样认为意义本身就是指称,我们至少也应当承认,语言具有意义的必要条件是具有指称。正是出于知识论上的考虑,在引入了“涵义”这个概

念之后,弗雷格仍然认为,就一种理想的情况而言,没有指称的项项不应该存在。

而按照第二种理解,则知识是一种信念,词必须通过信念与对象建立联系,才能具有意义。按这种理解,对于意义重要的是有一种心理状态伴随——句子具有意义,在于表达了某种心理状态。

这两种看法并非不能相互协调,但维特根斯坦对做这种协调工作不感兴趣。从他的角度来看,这两种观点都受制于这样一种考虑:为了能够表达知识,意义应当是怎样的,关于知识的预期决定了我们如何看待意义。

令人忧虑的是,单一的知识论诉求在方法论上很可能起误导作用。对哲学真理的古老追求推动着人们试图通过哲学研究达到一种概念性的知识,或者说某种必然的知识。这种动机与以知识为目的的意义理论形成了一个闭合的圆圈:为了达到知识,我们需要一种意义理论,而这种意义理论本身又以知识的形式产生出来。知识与意义的相互促动使哲学在一个方向上越走越远,而这个方向本身却没有被质疑。

对于理解维特根斯坦的思考方式来说,上述背景起了参照作用。

在正式介绍维特根斯坦的后期思想之前,建议读者对于区分维特根斯坦前期与后期的通行观点持保留态度。通常认为维特根斯坦的思想从《逻辑哲学论》到《哲学研究》的发展经历了剧烈的转变。这种剧烈的转变是否真的发生,要以对维特根斯坦思想的完整理解为前提才能确定,而这种理解迄今为止并没有达成。因此在这里我不准备对这一观点作任何评价,只是要求读者在学完本章后,按照自己阅读原著的经验来加以判断。

12.1 概念综观法

与《逻辑哲学论》不同,在《哲学研究》中维特根斯坦似乎竭力避免做出严格的断言。他总是摆出一个个例子,通过这些例子引导读者看到一些要点。他称这种方法为“综观”(übersehen)。他说:

我们对某些事情不理解的一个主要根源是我们不能综观语词用法的全貌。——我们的语法缺乏这种综观。综观式的表现方式居间促成理解,而理解恰恰在于:我们“看到联系”。从而,发现或发明中间环节是极为重要的。

综观式的表现这个概念对我们有根本性的意义。它标示着我们的表现形式,标示着我们看待事物的方式。(这是一种“世界观”吗?)(122节)^①

举个例子。在考察理解时(138节以下),维特根斯坦想说明理解并不是一种心理过程。但在指出这一点之后,却没有下多大工夫来对理解究竟是什么给出说明,而是转向了对“阅读”这个概念的阐明。为了不与关于“理解”这个概念的讨论纠缠在一起,他特意指出,要考察的是不带理解的阅读(156节)。注意,维特根斯坦并不是要在理解与阅读之间建立一种过渡关系,在论证阅读不是一种心理过

^① 参见维特根斯坦:《哲学研究》,陈嘉映译,上海世纪出版集团,上海人民出版社,2001年。后文引此书均只注明该书第一部分的分节编号。安斯康(G. E. M. Anscombe)的早期英文译本(Blackwell, 1958/1986)把“übersehen”译为“clear view”(清晰的图景),不确切。2009年的英译本第四版则改译为“overview”(综观,全览)。

程之后,着手证明理解不是一种心理过程。可以说这里起作用的是一种类比关系,即,在阅读不是心理过程的意义上,理解也不是心理过程。这里,关于阅读的考察就是一种中间环节。

在另外一些情况下,维特根斯坦设计的中间环节与论题直接相关。例如在 156 节讨论了假装阅读的情况之后,就会有人认为真正的阅读是一种自觉的心理活动。157 节就设想了一种阅读机器的情况。这时仍然有阅读,但没有心理过程。接着,160 节设计了一种感觉错位的阅读,以说明是不是真正在阅读,并不取决于伴随的感觉;163—164 节又以类似的方式表明真正的阅读并不取决于内在的推导过程;如此等等。这也是一类找到中间环节的情况。与前一种用来类比的中间环节不同,这类情况既给出了反例,也表明使用概念的不同方式,这些方式要求各式各样的标准。

综观法是一种精心设计的方法,它指向一个极为重要的目的,这就是阐明构成概念的条件。关于概念的本质的问题是一个从柏拉图就开始的古老问题。柏拉图引入理型(form)的目的就是要解决这个问题。究竟什么是概念呢?关于这个问题可以有两种不同的进路。其一,研究通过把握概念,我们所把握到的是什么。柏拉图主义认为,把握一个概念,就是获得关于抽象实体的知识。这就属于这一进路。其二,研究据以把握概念的条件。这是康德开出的路子,康德认为概念的形成依赖于先天知性能力。综观法所采取的路子就是后者。通常,前一条路要求给出概念的定义。既然概念被看成抽象实体,那么要说明一个概念 c 是什么,就是要给出这个抽象实体的同一性条件 f ,使得某个东西是 c ,当且仅当它满足 f 。这样就得出一个必然命题 $f(c)$,这就是关于 c 的定义。后一条路并不承诺概念是实体,

因此不必采取定义的形式。更重要的是,为了避免无穷后退,也不能使用概念性的东西来作为把握概念的条件,因此也不能仅仅追溯到命题或者知识的层次。康德的先天知性能力虽然保证先验综合命题为真,但它本身却不是知识,也不能以命题的形式表达出来。达到这种非命题条件的方式在康德那里就被称为“阐明”。在《逻辑哲学论》中维特根斯坦也把自己的方法称为“阐明”,而这仍然适用于《哲学研究》。

综观法行进在一个极易被错过的层次上。在《哲学研究》中最常见的就是从一个主题不加过渡地跳到另一个主题,这时我们就要小心了。这种方法并不是要就某个主题得到结论,而是要直接处理这些结论背后的理解方式。这时,表面上看起来的跳跃,就在理解方式上表现出相关性。维特根斯坦说,“无论谁愿在哲学里提出论点,都永不会有人同他辩论,因为所有人都同意这些论点”。(128节)问题不在于同意或者否认这些论点,而在于看出理解或得到这些论点的方式。换句话说,哲学的任务就是为某个目的采集“提示物”(reminder)(127节)^①。这种提示物就是一种图画。

维特根斯坦明确地在“范式”(paradigm)的意义上使用“图画”(picture)一词(300节,301节)。一幅图画并不仅仅是我们想到的一个景象,后者被称为“意象”(image)。图画是我们理解某个概念的范本,它要求用特定的方式来运用这个概念。因此,我们总是可以说,

^① 这个词在陈嘉映译本(上海世纪集团,上海人民出版社,2001年)中被译成“回忆”,在韩林合译本(商务印书馆,2013年)中被译成“纪念品”,我认为都不完全恰当。这个词应当是指当哲学家在从事纵观式分析时所做的事情,而不是分析所产生的效果。纵观法是按照某个目的来有计划地引导读者注意一些自己已经把握了的东西,而这需要的是提示。

一幅图画适合或者不适合。与此不同,意象则是心理状态的产物,是我们设想或者感觉到的东西;我们不会去使用意象,它只是通过其所表现的情况起作用。意象有时候也对应于图画,此时我们以这个意象呈现的东西为范本来理解相应概念,但意象本身并不是图画(301节)。比如说疼痛的意象(感觉,或者与之相伴的联想)不是图画,但疼痛的行为却能够是图画。我们依据疼痛的行为举止来理解什么是疼痛,而不是依据我所感觉到的疼痛来理解这个概念。

关于这一点要稍加解释。说理解疼痛这个概念,也就是说理解什么是疼痛。人们通常觉得,理解一个概念,就是知道这个概念所指的是什么。按这种看法,知道什么是疼痛,就相当于说,在有针刺的情况下知道这就是疼痛。这就是按照概念的指称来理解概念。这种理解看起来似乎是自然而然的。但是,如果不知道在什么情况下能够使用疼痛这个概念,即使痛在我身上发生,我也不能够说自己知道这就是痛。所以,对概念的理解要以知道其用法为必要条件。对概念的理解中既包含用法的方面,又包含对象的方面,概念将两方面联系起来。当对象呈现于理解之中时,按照维特根斯坦的说法就是一个意象。我有一个意象,并不等于我用概念指称这个意象所表征的对象,而必须在我知道这个概念的用法的情况下才能这么指称。

那么,“图画”这个概念又是什么意思呢?这与维特根斯坦处理概念的方式有关。什么是概念,这个问题向来是不清楚的。但至少有一点可以肯定,理解了一个概念,也就相当于知道何种对象属于这个概念。例如理解了疼痛这个概念,也就知道什么东西算作是疼痛。当然,在表述中“疼痛”只是一个词,只有在这种情况下它才被认为是一个概念:当我得知这个就是疼痛时,就知道另一个东西也是疼痛。

概念是普遍的,人们把一个概念与不同对象联系起来,这一点对于概念来说是本质性的。这种效应我们不妨称为“迁移”。维特根斯坦的问题是,究竟是什么使得概念能够迁移。人们据以在不同情况中使用概念的东西,就被称为“图画”。

图画与意象之间的区别可以这么看:当我试图理解一个概念时,我会想着某个东西,就我在想着它,这是一种心理活动而言,这个被想着的东西就是意象;而就我试图以这个东西为依据来设想其他东西,进而理解这个概念而言,这个东西就是图画。意象关乎心理活动,而图画则涉及意义或说概念。

维特根斯坦方法论的基本要点是,考察一种被认为是图画的东西能否迁移,能够以何种方式迁移,从而建立起一种正确的图画,形成一种正确的理解方式。综观法要揭示的是关于概念的理解方式,就此而言,中间环节的建立就显得极为重要了——能否建立中间环节,关系到一个概念能否迁移,从而关系到它在什么意义上是一个概念。

概念综观法既是一种语法研究又是一种形而上学研究。作为语法研究,它考察的是词语的用法;同时它还是一种形而上学研究,它考察的是构成一个概念的条件,因而揭示了什么是例如疼痛。但这里一定要注意,这种揭示并不是给出一个关于疼痛的定义,而是给出能够有意义地说疼痛的条件,勾勒出据以理解疼痛的方式。

12.2 语言游戏:意义与用法

“语言游戏”(language game)这个概念是《哲学研究》的核心概

念。这是一个天才的概念。如果不是《哲学研究》，很难想象会有一个如此简单的概念能够如此妥帖地实现如此复杂的理论意图。

维特根斯坦不愿定义什么是语言游戏，也拒绝为语言游戏提供理论上的说明。为便于理解，我们使用一种较为直接（因而也较为抽象）的方式来说明语言游戏这个概念。

先说什么是游戏。简单说来，一个游戏就是一个稳定的行为一目的系统。游戏是行为之间彼此交织的状态，这种状态体现了行为的目的间彼此钳制的关系。由于我们实际上是通过行为的目的来理解行为的，这种行为目的间彼此钳制的关系使我们把这个系统理解为稳定的行为系统。

用类比的方式来说明这种系统的稳定性。我们知道，太阳系这个天体系统是一个由运动的物体构成的系统，这个系统内的天体处于稳定的运动状态，这个运动系统是稳定的。我们用引力来解释这个系统的稳定性。构成这个系统的机制就是引力和运动的平衡。

游戏则是行为之间的互动构成的稳定系统。如果一个行为的实施赋予另一个行为以目的，而它又需要后一个行为的实施来实现自己的目的，那么这两个行为间就具有互动关系。关于命令的游戏就是一个典型的行为系统。发出一个指令的行为赋予执行命令的行为以目的，而发出的指令通过执行的行为来实现自己的意图。象棋游戏是另外一种典型的行为系统，在这个系统中，一次行棋影响到另一次行棋，行棋的意图彼此衔接钳制，这使行棋行为构成一个稳定的系统。



思考：比较一下这里所谈到的行为与蒯因所理解的行为。考虑

一下,如果以这样的行为系统为基础来研究心理学概念,是否就是一种行为主义?带着这个问题读下去。



作为行为系统,游戏可以重复和移植,在某种情况下进行的命令游戏,在另外一些情况下也可以引进。这对维特根斯坦为何要引入游戏来说具有本质意义。只需联系到维特根斯坦要考察的是概念,而概念的本质在于普遍性,这一点就变得很明显了。一个自然而然的想法是,如果能够通过游戏来阐明概念的构成条件,那么游戏的可重复性和可移植性就能够使我们了解概念如何能够迁移。概念与游戏之间可以以多种方式建立关系,而我们所需要的则是通过游戏来解释概念,因此自然而然需要这样一种关系:概念内嵌在游戏中,通过学会游戏,来获得概念。概念内嵌在其中的游戏就是语言游戏。语言游戏就是其中包含言语行为的游戏。

这里要注意,言语行为并不等同于说出一个句子,而要理解成通过说出一个句子来完成某个行为。比如我说“我向你道歉”,这就是一个道歉的行为。说出一个句子究竟是一种什么样的行为,这要取决于它出现在什么样的语言游戏中。比如,移动一下棋盘上的木块是否算是将军,取决于这是否是在下棋的时候所做的事情。与之相比,伴随言语行为的心理状态并不决定行为的性质。在道歉这种游戏中,“我向你道歉”并不是描述我此时的心理状态,例如我感觉到内疚等。我可以感觉到内疚,但拒不道歉;也可以道歉,而不感到内疚(由于某种压力,我必须道歉)。

当然,可以进一步追问,该如何确定玩的是什么游戏呢?这里起作用的就是维特根斯坦所说的周边情况。我可以不会下象棋,但大

体上知道下象棋是一幅什么景象——两个人相对而坐,轮流在画有方格的平面上移动木块。当然,只能说大体上是这样。关于这一点引发的问题到后面关于遵守规则的讨论中再展开。

要用来阐明概念,语言游戏中所包含的言语行为必须成为行为系统中的一部分,而不是游离于其外。这也就是说,言语行为必须影响其他行为的意图,从而在目的和意图的交织关系中起作用。所有棋手在每走一步棋时都要喊一句“痛啊”,喊“痛啊”的言语行为也不属于象棋游戏的一部分,对象棋游戏的了解也无助于阐明“痛”这个概念。

概念嵌入语言游戏的方式,就是相应词的用法。例如在医学诊断的语言游戏中,医生按压病人身体的某个部位,病人有时说“痛”,有时说“不痛”,医生根据病人的反应做出不同的诊断。在这个语言游戏中,“痛”这个词与医生和病人的行为联系在一起,这种联系就构成这个词的用法。一个词的用法就是在什么情况下使用这个词,而使用这个词的行为构成了语言游戏的一部分。但这样说时我们要注意,用法并不是一次性的使用,而是可以重复出现的行为模式,我们依据这种模式来理解使用语言的行为。因此我们可以这么区分,对语言的某次使用是一种事实层面上的情形,而所关心的用法则关系到逻辑——就“逻辑”一词比较宽泛的意义上讲。

概念是可迁移的,这就是说相应词的用法可以从一个语言游戏过渡到另一个语言游戏。例如小孩跌倒了,母亲在身边时,小孩喊“痛”,母亲问“哪里痛”。在这个语言游戏中,“痛”的用法与在医学诊断中的用法有相似之处(这都是为疼痛定位的游戏),这种相似之处保证了“痛”这个概念能够从一个游戏迁移到另一个游戏。

不能期望这些游戏之间具有整齐划一的相似之处。维特根斯坦用“家族相似”(family resemblance)来刻画游戏之间的关系。游戏 a 与游戏 b 之间有相似之处,也有不同之处,而 b 与 c 有另外一些相似和差异,如此等等。这种相似关系不是传递的,也就是说虽然都与 b 相似,但 a 与 c 之间可能已经很难说相似了。尽管没有一种特征能够贯穿由这些语言游戏构成的“家族”,但这些时而重叠时而消失的特征已经能使我们看到它们属于同一个类别。

事实上,对于概念迁移来说,家族相似已经足够了。如果这些相似关系能使概念从一个语言游戏迁移到另一个语言游戏,那么即使没有为所有游戏所共有的特征,概念也可以贯穿这些游戏。

现在来看看意义。关于意义的问题与关于概念的问题联系在一起,可以说这是同一个问题。问一个词的意义是什么,也就是问这个词代表什么概念。通过前面的简短分析我们已经看到,为理解意义,知道用法是必要的。但由此得不出,知道用法就知道意义——虽然用法是意义的必要条件,但未必是其充分条件。然而,我们在《哲学研究》第43节读到,至少在大部分情况下,一个词的意义是它在语言中的用法。这又是怎么回事呢?

意义怎么能与用法等同呢?让我们回到为疼痛定位的游戏。小孩跌倒后喊“痛”,母亲问“哪里痛”,小孩指着膝盖说“这里痛”。这可以说是一幅图画,这幅图画中包含着“痛”这个词的用法,我们依据这幅图画在医学诊断的游戏中使用“痛”这个词。当然,现在我知道这个用法,问题是,这就算是知道“痛”这个词的意义吗?如果小孩从来不会感觉到痛(痛觉神经缺陷),如何能说他知道什么是痛,理解“痛”这个词的意义呢?

这涉及用法这个概念的进一步内涵。“痛”这个词如何与疼痛联系起来呢？如果从来没有人有痛觉，那当然就没有我们现在这种意义上的“痛”这个概念。这个概念与人类的某种共性联系在一起，从而与人类的共同实践相联系。这就是说，人的行为是这样一种行为，即使站在旁观者的角度上，我也能够看出你的行为意图，从而理解你的行为。用来构成用法的那些行为，就是这些通过其意图得到理解的行为。

回头来看小孩的疼痛游戏。在一个更大的背景下可以看到新的东西。小孩是如何学会喊“痛”的呢？在没有学会之前，小孩跌倒以后发出求助的哭喊，这时母亲就教他说“痛”。重复几次后小孩学会了用“痛”来代替哭喊。后来又学会了用“痛”换来安抚，即使没有真痛。关于“痛”的用法扎根于人的共同实践中，一旦这个概念被用来实现某些意图，就允许在没有痛感的情况下喊“痛”。但是，这并不意味着，他所说的“痛”拥有不同的意义。他以喊“痛”的方式撒娇，这个意图本身只有在人的共同本性这一前提下才是可以理解的。他有这个意图，这就意味着他知道什么是痛。

看来，具有痛感不是理解“痛”一词的意义的必要条件。那么，具有痛感是不是“痛”这个词具有意义的充分条件呢？后面关于私人语言论证的讨论将处理这个问题。

由于要从意图的角度来看待用法，用法与意义之间的关系就显示了一个新的层次。这种关系可以这样表述：使用语言的意图决定了什么是意义的充分条件。这并不是说，使用语言的意图本身就是意义的充分条件；而是说，使用语言的意图决定了在什么情况下，关于一个词的理解是足够精确的。

维特根斯坦举了这样一个例子:甲对乙说,“就站在那儿”。这里的“那儿”究竟是指什么地方呢?是否应当在地上用足够细的笔画出一个圈,来解释“那儿”的意义呢?乙可以在一个相当大的范围内转圈,而并未违背甲的命令。这是否要说,“那儿”指一个相当不明确的位置,从而是一个模糊的概念呢?并非如此。这是一个足够精确的概念。如何理解它的意义,这取决于说话的意图。如果甲是一个正在探地雷的工兵,那么乙就以双脚像粘在地上一样纹丝不动来表明自己的理解;而如果甲正在与另一个人谈私事,那么这里的“那儿”就指任何一个足够远的地方。

可能会有这样一种意见:“那儿”本身是一个模糊的概念,或者是一个有歧义的概念,仅仅是由于引入了各种意图,才会使这种歧义消失。这种解释相当自然,但恰好说明了问题之所在。对此维特根斯坦会这样回答:脱离了用法就谈不上概念。为了看到这样说的理由,让我们来看看关于遵守规则的悖论,这个悖论展示了维特根斯坦对实践的独特理解。

12.3 规则悖论

从一个简单的问题入手:路标是如何能够指出方向的?

旅行者来到一个岔道口,路牌上写着“广州”两个字,并在字的下方画了一个箭头“←”。问题:你是如何知道这表示往广州要走左边的那条路?路牌上并没有写着“去广州往左”,一个箭头又能说明什么呢?对,箭头指向左边。但怎么能够从“←”这个符号上看到它指

向左边呢？为什么不能理解成它指向右边呢？比如说，这个符号说的也许是：站在尖端的那个位置上向相反的方向望过去就是要指的方向。

回答是，人们就是这样使用箭头的。只有在这种用法中，“ \leftarrow ”这个符号才说了些什么。这个符号指向哪里，这一点属于实践的一部分，而旅行者所处的情境与这种实践相接。

这个例子的道理很简单，它说的是，意义内嵌于实践中，这就体现为用法。但它的一个推论却并不容易接受。这个推论是，实践之外，没有意义。

看这样一个游戏：老师教小学生数数，老师写出一个数列，1、2、3、……，然后让学生继续下去。通常，老师会先教会数10以内的数，然后示范如何进位，后面的数在示范一些以后就让学生自己继续。也许会有一个从1写到1000的作业，而老师在课堂上仅仅列出了100以内的数。这样，学生就可能写出这样的数列：……、100、102、104……、……。学生的理解是，100以后的数要以2为单位继续。现在的问题是，学生能够从哪里知道100以后的数包括哪些呢？老师只数到了100，并且补充说这样继续下去就会得到所有的数。但怎样继续下去呢？好吧，老师已经说了，在所有的情况下，要先让0、1、2、3、4、5、6、7、8、9这些数依次在个位上出现，但是，这为什么不是在说100以后要以2为单位继续呢？“依次”这个词的意义在100以后为什么不能理解成隔一个呢？

不错，在这种情况下，老师已经教给了学生数数的规则，但这种规则的运用却有多种方式。如果说数的概念就由这些规则来确定，那么由于规则的运用有多种方式，只好说数这个概念是不确定的。

但这并不意味着老师没有办法教学生数100以后的数。老师会不容争辩地说,这是错的,而正确的方式是这样的……学生也不会和老师争辩——这里缺乏争辩的周边环境。总之,在教数数时老师并不和学生讲道理。老师示范,学生照样子去做。在这种情况下不会出现关于“依次”一词究竟该如何理解的问题:学生的学习并不是理解一个指令,而是学习一种行为模式。

为什么不能说那个在100以后以2为单位继续数列的学生所掌握的是另外一种数概念呢?这的确是一种新的行为模式,而这种模式可以看成是学生自己发明了一种计数法。老师也确实没有理由排斥这种计数法——他只是武断地说,这不是我要教你的数。老师确实有把握断定自己要教的数是什么吗?

看看克里普克的一个论证。^① 克里普克认为维特根斯坦给出了一个关于遵守规则的悖论(我们简称“规则悖论”),而这个悖论导致了关于意义的怀疑论,其结论是,我们没有依据做出关于意义的断定,不存在关于意义的事实。克里普克认为,维特根斯坦给出了一个关于这个悖论的怀疑论解决。意思就是说,不存在产生怀疑的条件,人们的确不需要任何理由来为自己是否遵从了规则而辩护。规则由语言共同体的成员一致赞同(agreement)决定。

克里普克的依据是201节:“我们刚才的悖论是这样的:一条规则不能确定任何行动方式,因为我们可以使任何一种行动方式和这条规则相符合。”略去一些不重要的枝节之后,克里普克所认为的悖

① 参见克里普克:《维特根斯坦论规则和私人语言》,周志羿译,漓江出版社,2017年。

论可以这样表述：

假定我们以前所做的加法运算都是小于 57 的数相加，这种运算通常被称为“plus”。现在定义一种新的运算，当加数小于 57 时与 plus 相一致，但在加数中有一个大于 57 时都得到 5，这样的运算可称为“quus”。就我们仅仅计算过小于 57 的加法而言，不可能就此确定我们所做的是 plus 还是 quus。如果我们确认以前所做的是加法，那么这就表明不能确定加法规则究竟是 plus 还是 quus。如果我们要做加法运算，那么在遇到大于 57 的情况下，得出的 5 这个结果将不能被视为是违反了加法规则。

容易把这个结论扩展到更一般的情形。可以任意定义 quus 的结果，也可以任意确定以前所做的加法是在哪个范围做出的。

这样，任意得出的结论都可以视为是合乎加法规则的。

怎么会是这样呢？我明明会做加法，我懂得如何列竖式，记得 10 以内的加法表，也知道如何进位，只需要按这种方式操作就行了。有理由相信，这种操作可以算出任意大数的和，并且得出的答案是唯一的。克里普克的问题是，怎么能够说你的确按照你所想的那种算法计算了呢？

事实上，我们有一种统一的方法来构造出多样解释的可能性。这就是古德曼(N. Goodman)的“绿蓝悖论”(the grue paradox)。^① 定义“grue”和“bleen”这两个谓词：

x is grue, iff, x is green before time T , and blue otherwise.

^① Nelson Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, 4th. edition, Harvard University Press, 1983, pp. 72–81.

x is bleen, *iff*, x is blue before time T , and green otherwise.

这样的谓词在不同的时间为不同的东西所满足,我们可以称为“曲谓词”(bent predicates)。如果在任何时候都为相同的東西所满足,我们就称这样的谓词是可以投射的(projectable)。曲谓词是不能投射的。显然,只有使用可投射的谓词,我们才能够进行归纳推理;使用曲谓词,则会得到一些稀奇古怪的结论。比如,我们会从一个东西,比如绿宝石,在2008年12月31日前是绿色的,得出结论说,这块宝石在2008年1月1日是蓝色的。此时上述定义中的“ T ”为“2008年12月31日”。克里普克所提到的“plus”与“quus”也可以按照类似的方式来定义,为此我们只需修改“ T ”的意义即可,例如我们可以让它来表示其他条件。

产生怀疑论的要点是,我们没有办法区分可投射的谓词和不可投射的谓词。表面上看,曲谓词是用了上述分情况的方式来定义的,这一点似乎可以用来将其与可投射谓词区别开,但实际上不是这样的。我们可以反过来,用曲谓词来定义普通谓词。比如,我们可以用“grue”和“bleen”来定义“blue”和“green”。

x is green, *iff*, x is grue before time T , and bleen otherwise.

x is blue, *iff*, x is bleen before time T , and grue otherwise.

当我们要利用定义来区别曲谓词与可投射谓词时,就必须预先认定一些谓词是可投射的。但是,既然这些谓词也有可能是按照曲谓词的方式定义的,在区别哪些是曲谓词时,也就不能假定这些谓词已经被认定不是曲谓词了。这样,我们就不能利用定义来做出区别。



思考:绿蓝悖论所关涉的是事物的颜色还是谓词的意义? 如果

是前者,我们说这是一个关于形而上学的悖论,如果是后者,则是一个关于语义学的悖论,这两种理解都对吗?

考虑一下,我们能不能用其他方式来区别曲谓词与可投射谓词。

思考:蓝绿悖论可以成为克里普克悖论的一种普遍的表述形式,请说明这一点。



克里普克的悖论要求我们考虑某次加法运算的依据。当依据的回溯结束,我们只能依靠自己决定该如何进行下去。这时所能参考的仅仅是以前做过的加法。如果克里普克所指出的可能性存在,那么以前做过的加法并不能决定我现在该得出什么结果。因此,当我独自做加法时,我没有依据。只有参照他人的意见,才能确定我做的是否正确。但是,他人独自看来也没有依据。究竟什么是加法,这是一个没有依据的决定。不存在这样一种关于什么是加法的事实可以充当判断的依据,这就是克里普克笔下的维特根斯坦所得出的怀疑论结论。

克里普克认为,维特根斯坦给出了一个解决这种怀疑论的方案,他仿照休谟关于因果推理的怀疑论,称其为“怀疑论的解决”(the sceptical solution)。之所以这么称呼,按照克里普克的解释,是因为维特根斯坦接受了怀疑论结论,但认为这个结论并不妨碍我们遵守规则,因为在遵守规则时我们并不依赖于那样的依据。简单说来,这种解决办法就是主张,在语言共同体中,我们按照共同的做法,来确定加法规则究竟是什么。

按照这个解决方案,怀疑论质疑我们用来判断规则是否得到遵守的依据,而怀疑论的解决则在于指出,我们并不需要这样的依据,

我们只需要一个决定,决定我们下一步该如何做。在克里普克心目中,维特根斯坦把这个决定交给了语言共同体,这样一来,我们就可以依据共同体的决定,来确定我们自己所做的是否正确。这样就保证了遵守规则的行为是具有规范性的,而不是怎么都行。

克里普克的这个解决方案其实也行不通。即使是语言共同体替我们做决定,对我们来说也存在着我们自己的行为是否合乎共同体决定的问题。即使共同体做出的决定是, $57+92=5792$,除非共同体通过我的脑袋思考,我仍然有可能把这个决定解释为,正确的答案是 $57+92=23$,因为在我看来,共同体所给的答案是“5792”这四个数之和。如果通过一个极端的方式来结束怀疑,即要求我只是重复“ $57+92=5792$ ”这个句子,以此来充当计算结果,我也有可能认为,这样给出的句子恰恰是假的答案。



思考:麦克道威尔(John McDowell)认为,克里普克错误地解释了维特根斯坦。在他看来,正确的解释是,维特根斯坦要求不通过解释来确定规则要求该如何做。请从麦克道威尔的角度来看看上面对克里普克的批评。



克里普克认为规则悖论是私人语言论证的核心所在。在他看来,只有在语言共同体中才谈得上意义,这就直接否定了会有私人语言。应当说这是以一种错误的方式得到正确的结论。确实,只有在语言共同体中才谈得上意义,但理由不是:由于不存在关于意义的事实,因而意义的一致性 is 共同体一致同意的结果;而是:有这种事实,而这要以实践为基础,这种实践是人类共同的实践活动。

就在克里普克所引用的 201 节,维特根斯坦说:

我们依照这条思路提出一个接一个的解释,这就已经表明这里的理解有误;就仿佛每一个解释让我们至少满意了一会儿,可不久我们又想到了它后面跟着的另一个解释。我们由此要表明的是,对规则的掌握不尽是对规则的解释;这种掌握从一例又一例的应用表现在我们称之为“遵从规则”和“违反规则”的情况中。

如果规则不是通过解释被掌握并起作用,那么允许多种解释,就不会影响到规则是否被正确地遵守,从而也不会有关于规则的怀疑论。

201 节可以视为一个归谬论证,这个论证大致是这样的:如果规则需要解释才能够得到遵行,那么就不能确定什么行为遵守了规则;既然我们可以确定什么行为遵守了规则,那么遵守规则其实就不需要解释。把这个论证补全就是:

- 1) 规则都需要解释才能确定遵守该规则的行为是怎样的;
- 2) 对于规则的解释也需要解释才能确定规则的内容;
- 3) 因此,遵行规则的行为不受规则确定;
- 4) 但是,遵行规则的行为是确定的;
- 5) 因此,如果 2) 成立,1) 就不成立。

这个论证的核心部分在 2),它导致了后退,从而导致 3)。当对规则的解释需要经过解释才能确定规则的内容,那么新的解释也就需要进一步解释,因为,对规则的解释本身也是以规则的形式起作用的。

当我们为加法规则给出克里普克所说的那种怪异的定义时,其实就提出了一个问题,我们该如何在不同的解释中做出选择。这也

就相当于要对解释规则的方式做出解释,以确定哪种解释是正确的。在这种高一个层次的解释中,解释的正确性标准得到了运用。克里普克认为,维特根斯坦所接受的解决方案就是封闭这高一层次的解释,代之以共同体的决定。这样,在上述论证前四行给出以后,克里普克所做的就是否定2),但保留1)。

而按照我们的理解,即使共同体的决定封闭了高层次的解释,如果共同体的决定本身也需要解释才能为我们所用,那么悖论仍然会出现。因此,问题不在于如何封闭高层次解释,而在于从一开始就封闭解释。也就是说,问题在于要否定1)。

按照维特根斯坦,规则的确定性并不是解释上的确定性,而是一种实践上的确定性。支撑这种确定性的不是理由。算术老师说不出数为什么一定要这样计算,这是因为确定数概念的,不是一种理由,而是实践。下面就着手讨论解释与实践间的关系。

12.4 解释与实践

上述考察导致非常重要的方法论后果,它关系到如何处理实践。克里普克把用法理解成对规则的解释,从而把实践吸收到对规则的解释中。显然不能这样,解释不足以决定如何使用规则。假定我们有解释的集合 R ,这体现为一个表述规则的命题集。把用法也表述成命题的形式加进 R 中,于是得到一个新的命题集合 R' ,但这个集合中的命题又需要新的解释来支持,于是得到新的集合 R'' ,如此进入后退。在后退的尽头,我们只有用法,而没有解释。如果关于意义的

解释总是体现为一种命题表述,那么只有在一种用法背景下才会有确定的解释。在这种意义上讲,用法之外,没有意义。但与此同时,解释对我们来说已经不再重要了,重要的是用法,是作为实践的用法。

所谓用法,无非是在何种情况下用语言做出何种反应,这是一种模式性的反应。一种自然而然的想法是,这种反应应当是依据意义做出的。我们时常面对没有先例的情况,此时不可能援引以前的用法。这时,我们就要假定要做出的反应由意义规定好了,把这种规定用命题的形式表述出来是自然而然的。但是,不诉诸解释,如何能说明意义呢?

维特根斯坦的办法是,通过例子来使我们看到用法。首先,这是一种看。维特根斯坦强调说,要看,而不要想。想,就是给出解释,就是给出命题式的结论,并希望从这种结论中抽引出规则。但既然意义并不取决于解释,我们就不能指望这种命题式的结论能够增进我们关于意义的理解。解释仅仅起装饰作用。维特根斯坦的想法是,之所以能够看到这些命题解释了要解释的东西,是因为我们已经理解了。解释表明已经理解,但并不构成理解。因此,需要关心的东西不是躲在命题背后的本质,而是更为表层的、公开展现的。这些东西就是前面提到的提示物。在维特根斯坦看来,本质仅仅是一种迷信,或者说是一种神话。

其次,这样看到的就是用法。玩一种语言游戏时,我们都会说些什么,用法不在我们说了什么的层次上,而是在如何说的层次上。在玩语言游戏时,我们投入其中,认同游戏规则所规定的目标,孜孜于所说的内容,从而投入到游戏世界的深度中(为赢得对手而煞费苦

心,或真或假地赔礼道歉,如此等等)。但为了看到用法,必须从这个小小世界的深度中摆脱出来,来到外面,就像看待一场表演一样研究其行为模式,研究意图和行为的交织关系。这个层次也可以说就是显示的层次。投入语言游戏中,我们所关心的东西都是游戏规定好了的,我们无法关心自己的行为本身——演员在做出行为时关心行为本身,但想象一下如何能够一边哀悼,一边表演哀悼。可显示的不可说,但为了说,必须有所显示。说与显示之间的这种紧张关系,就体现在对用法的关注中。对用法的关注以对深度的拒绝为前提,而这就要抵制进入游戏的诱惑。这种诱惑来自于形成意义的机制本身——既然用法之外没有意义,为了能够有意义地谈论,也就必须进入语言游戏。这可以说是某种挣扎的过程:进入,就无法看到用法;不进入,就无法谈论用法。维特根斯坦采用综观法,从一个游戏过渡到另一个游戏,竭力指出一些他不能明确谈论的东西,这就是在显示。

最后,也是最为关键的,就是把用法看成实践。从一种角度看,我们很难抵制一种诱惑,这就是克里普克深陷其中的诱惑。克里普克把用法理解成对规则的解释,这里规则是某种外来的东西,只有通过解释才能够变成行动。这就是说,在要说话时,我不知道该怎么说,这就需要规则发话。规则就像某种电脑程序,电脑中必须有一个指令解释器,把程序语言解释成机器码才能执行。这在表面上看就是要一切都弄成可以解释的样子,在解释失效的时候就宣布不存在这样的事实。但是,如果深入一点看,这是一种过分扩张的理论化态度。抵制这种诱惑的方法就是把用法看成实践而不是吸收到解释中。

说“实践”这个词很容易,但要把用法看成实践并不容易。必须把用法与意图而不是与依据(reason)联系起来。当要决定在某个时刻该怎样做的时候,我们会问这么做的依据。一旦依据被给出来,做这件事的步骤也就确定了——依据会把正确的步骤与错误的步骤区分开,从而告诉我们怎么做。而从意图的角度来看待用法,关于怎么做的问题就不是通过确定依据来回答,而是通过要达到什么目的来回答。这里,规则是为了达到目的而设置的手段,我们会依据目的来评估它;同样,我们也可以从规则中看出设置规则的目的,而当我们这么对待用法,而不是考察背后的依据时,我们就是在从实践的角度来理解用法。

由于与意图联系在一起,关于用法以及规则的讨论,也就内在地引入了人的角度。这里,与解释的态度相对立的是理解的态度。这是一种敌视理论,反对科学主义的态度。这种态度的核心是移情或者同情,就是站在他人的角度上看待他人所处的境遇,从而知道他人的意图。这在维特根斯坦那里体现为一种能够从行为中看出意图,从而知道这是一种什么行为的能力。这种能力也是使人能够参与语言游戏的前提条件。能够理解一种意图,就意味着有能力做出相应的行为。这种能力不可能用理论语言或者通过命题说出来,获得这种能力的方法只能是训练。要运用这种能力需要一些一般性的背景条件,这就是人的某些共性,比如都有类似的肉体、欲望、生活方式等。在具体情况下,要运用这种能力还需要一些周边环境以及行为模式的某些外部特征。可以说综观法就是借助了这样的能力才得以可能。因为综观法就是要在行为中看出意图,从而看到用法。

这样看到的可以说就是一幅图画。意象是我们从概念的使用中

获得的东西。与意象不同,图画是使用和理解概念的范本,是概念从一个语言游戏向另一个语言游戏迁移的支点。究竟什么是图画,我们在下面关于私人语言与私人经验的讨论中可以体会得到。

12.5 私人语言论证

关于《哲学研究》,到目前为止在某种意义上讲可以说只是开了一个头,我们所理解的还仅仅是维特根斯坦的方法。这是一种运用起来非常困难的方法,它与我们对于哲学思考的预期背道而驰,在按照这种方法面对具体问题时难免陷入通常的思考轨道,这就是维特根斯坦经常提醒读者要避开的诱惑。为了看到这种诱惑究竟有多强,我们来看看人们讨论最多的一个题目:私人语言论证(the private language argument)。人们对这个论证的理解(或者说误解)从一个侧面说明了维特根斯坦方法论及其哲学后果的深度。

究竟什么是私人语言,为什么要讨论私人语言?应当说,这个话题与罗素的亲知理论联系在一起。为了便于衔接,这里我们用一种与第5章略有区别的方式来描述这个理论。

我们知道,关于知识的通常看法是这样的:获得关于外部对象的知识途径是经验,或者更确切地说是感觉经验。我们把这个信条用更清楚的方式表述如下:

1) 通过知道感觉经验 E,我们才能知道相应的外部对象 O。

这个表述不同于下面的表述:

2) 通过具有感觉经验 E,我们才能知道相应的外部对象 O。

这两种表述的区别在于“知道”与“具有”之间的区别。按通常的理解,对我自己来说,知道我有某种感觉与我有某种感觉,是一回事,但我可以知道你有某种感觉,自己却没有这种感觉。这表明这两者之间是有区别的,但在罗素那里,具有一种感觉和知道一种感觉,这两者间却有一种非常密切的关系,它使得

3) S 知道感觉经验 E, 当且仅当, S 具有感觉经验 E。

对此我们可以称为直接性原则,即,我们关于自身的感觉经验具有直接的知识。这个原则实际上是说,我们关于感觉经验的知识是由这个感觉经验本身的存在直接保证的。罗素的亲知理论就建立于这个原则的基础之上。这个原则立即与关于感觉经验的知识归属问题联系了起来。显然,3) 把关于感觉经验的知识自动归属给具有感觉经验的人,于是

4) S 知道自己具有感觉经验 E, 当且仅当, S 具有感觉经验 E。

但直接性原则并不能把关于感觉经验的知识归属给其他人, 因为

5) 如果 S 具有感觉经验 E, 那么另一个人 R 不可能知道 S 具有 E。

原因是,在3)中为 S 所知道的那个感觉经验是 S 所具有的感觉,而且就其是殊相而言,同一个感觉不可能同时为两个人所拥有。这样一来,当 S 具有 E, R 就不可能具有 E, 依据 3), R 不可能知道 E, 也不可能把 E 归于任何人。可以说,他人不可能以一种直接的方式知道我的感觉经验。这并不意味着他人不可能知道我的感觉。但是,如果

坚持感觉经验只能以直接的方式知道^①,那么,他人不可能直接知道我的感觉经验,就蕴涵着他人不能知道我的感觉经验。这就是感觉经验的私人性。罗素及其追随者都认为,感觉材料是私人的,他人既不可能拥有我的感觉材料,也不可能知道我的感觉材料是什么,于是描述感觉材料的语言就是维特根斯坦所讨论的私人语言。

在243节维特根斯坦说明了私人语言是一种什么样的语言,这种语言谈论的是私人感觉,并且没有他人能够理解。一般说来,即使是谈论私人感觉,他人原则上还是可以理解。私人语言的设想包含着一种形而上学,即存在一种他人不可能知道的私人经验(感觉材料),以及一种语言观:由于指称这种私人经验,他人不可能理解这种语言。这种语言观把知道指称的对象当成是理解一种语言的必要条件。因此,如果私人语言被证明是不可能的,那么这两者至少有一个是错的。不过,维特根斯坦同时否定了这两者。在这一节我们讨论私人语言论证,它处理那种语言观。

维特根斯坦拒斥私人语言的方式不是直接证明一切语言都必定是他人可以理解的,而是证明,即使对于使用私人语言记录自己私人经验的人来说,私人语言也是不可理解的。这就是说,先承认私人经验,然后论证私人语言不可理解。这就证明了前面所说的语言观是错误的。

讨论私人语言的主体部分是258节,在这一节中维特根斯坦设想了一种记录感觉的私人语言,不妨说这是一种私人经验的日记。

^① 在3)中使用双条件句,实际上就要求这么解释。从罗素的亲知理论看,其实,从笛卡尔以来许多人都这么看,认为自己有一种感觉,也就意味着有这种感觉,正是因此,我们关于自己感觉的信念才是不可怀疑的。

这种语言不借助任何可公开表现的东西,而仅仅是把注意力集中在出现的感觉上,并以某个记号来表示它。这种语言必须要有一种稳定的意义,在确定了记号的指称之后,当同样的感觉再次出现时,我们能够用同一个记号来表示它。维特根斯坦以一种极为简洁的方式完成这个论证,他说:“在这个例子里我全然没有是否正确的标准。有人在这里也许愿说:只要我觉得似乎正确,就是正确。而这只是说:这里谈不上‘正确’。”但是,这个论证究竟是如何有效的,却一点也不清楚。

考虑这样一个问题:当一种感觉 E 出现时,我写下一个记号“E”,这就在“E”与 E 之间建立了一种语义上的关联吗?我把注意力集中在 E 这个感觉上,来达到这样一个效果——我向自己表明,我是在用“E”这个记号表示这个感觉。这是指物定义的一种形式。但这个定义不一定具有语义学效果,通过定义建立的这个关联也许是不确定的。当“E”下一次出现时,我没有任何限制地用它来表示另一个感觉,此时就不能说“E”指称 E 而不是另外那个感觉。只有当用“E”指称 E 与指称其他感觉之间有某种差别,并且这种差别使我要用“E”来指称 E 而不是其他,才能说“E”与 E 之间建立了某种语义学关联,即“E”指称 E。要注意,无论这种差别是什么,它都引起了对于指称行为的某种限定,只有在这种情况下,我们才能谈论对于 E 的正确指称。

维特根斯坦说,把注意力集中在要命名的感觉上,就是要使命名者将来能够正确地回忆起记号与感觉之间的联系。随后,他又否认这里有谈论正确的标准。这样说来,私人语言论证所说的似乎是,由于记忆是不可靠的,所以记号与感觉之间的联系未能建立起来。这

是一种关于记忆的怀疑论。如果私人语言论证建立在关于记忆的怀疑论的基础上,那么情况就会是,由于记忆是不可靠的,所以记号与感觉之间的联系也就是不确定的,因此“E”指称 E 这种关系不能成立。这就是艾耶尔对私人语言论证的解读,这种理解曾经为一些人所接受。艾耶尔说,如果对记忆的怀疑论导致了对私人语言的否定,那么接受私人语言论证就会导致对知识的彻底否定,因为获得知识的主要途径就是记忆,如果不在某种程度上依靠记忆,那么所有的知识都不可能。^①

艾耶尔的理解可以更清楚地表达为这样一个预设:语义关系是以相应的认知内容为前提的。例如用“E”指称感觉 E 这样一种语义关系,它之所以成立,依赖于“‘E’指称的对象是 E”这个元语言命题为真。如果不能保证这个命题的真,就不能保证语义关系成立。这样,指称行为正确与否,就取决于某个命题的真,语义层次上的正确,依赖于真,或者说意义依赖于真。但这个预设有问题。如果语义关系没有建立起来,就不能在元语言内使用“‘E’指称的对象”这个表达式,因为假定其中的“E”有指称,就预设语义关系已经建立了。问题是,艾耶尔不能假定,在这种认知内容得到满足之前语义关系就已经建立了。



思考:可以认为“‘E’指称的对象”是个摹状词,而在不假定“E”指称 E 这种语义关系已经建立的情况下,我们把“E”当作一个物理的记号,就可以解释说,“E”恰指称了 E。这是否是对艾耶尔的辩

^① 参见艾耶尔:“可能有一种私人语言吗?”,载于马蒂尼奇编《语言哲学》。

护? 考虑一下, 维特根斯坦为何说这里我们没有关于正确的标准?



艾耶尔理解错了。如果维特根斯坦所说的是, 谈论记号“E”使用得正确与否的标准就是对 E 准确无误的记忆, 那么使用这一标准来判断对“E”的特定使用是否正确, 就会变成是借助一种对标准的记忆来谈论正确, 此时所要做的就是回忆过去所建立的那个标准, 即 E。而这恰恰是维特根斯坦所要揭示的谬误。对此他打趣说: “在想象中查图表, 并不是在查图表, 就像对想象的实验得出的结果的想象并不是实验结果”(265 节)。

把这里的推论过程展开就会看得更清楚一些。假定在某天, 我们暂且称其为“命名日”, 我用“E”来指称 E, 在另外的时刻 t 我又使用了“E”, 要问的是, 这时我的使用是否正确呢? 只有当“E”在时刻 t 指称的确实是 E, 对“E”的使用才是正确的。于是在时刻 t 我必须正确地回忆起了 E。但是, 要判断这种回忆是否正确, 能做的只能是再次回忆 E。这就意味着我不能说, 自己正确地回忆起了 E。由于标准所规定的东西(记号与感觉之间的联系)与实际要借助于标准判定其正确与否的东西是同一个东西, 使用这个标准就好像是有人买了几份今天的同一种报纸来确保报纸所说属实。

显然, 问题并不出在记忆的不可靠上, 而是出在用来判定是否正确的标准上。我们来想象另外一个情形, E 不是一种私人经验, 而是一个可以公开观察的物理对象, 比如这张桌子。在时刻 t 我对“E”的使用是否正确, 就依赖于它是否被用来指称这张桌子。我如何运用这个标准呢? 要判断我的使用是否正确, 只有再次指称这张桌子, 而如果我只用“E”来指称它, 那么就无法判定我是否正确地使用了

“E”。

当然,我们可以提这样一个维特根斯坦本人没有回答过的问题:如果用了两个不同的词“E”和“E'”来指称同一个东西,情况会怎么样呢?这里的关键是,这两个词必须独立地确定自己的指称,否则就会又回到自己衡量自己的情况。但是,如果两者独立地确定指称,我们又如何利用其中的一个指称来衡量另一个词的指称呢?例如假定在“E'”独立地确定了指称之后,我们问,“E”指称的是否 E'? 看来只能这样回答,只有当“E”确实指称了 E'时——这正好是我们要问的。

问题的实质不是标准必须正确无误,而是,用来衡量其正确与否的标准不能与被衡量的东西是同一个东西。这种情况就是维特根斯坦所说的没有标准的情况。在 279 节他说,设想某人把手放在头顶上说“我当然知道我个子有多高”。这就是自己衡量自己的情形。这时我们会说,“E”指称 E 还是别的,这无所谓。如果说 E 不同于(例如)E',从而断定“E”指称 E 而不是 E',那么我们就会说,E 与 E'的差别使“E”具有意义,而这就偏离了指称,因为“E”并不指称这种差别。

看看用其他东西来进行衡量的情况。例如在写私人感觉日记时,感觉 E 的出现伴随着血压升高,后者可以通过量血压来确认(270 节)。这样,血压就可以成为正确使用“E”的标准。当然,这不涉及想象,也不会出现类似于报纸的那种情形,我们用另外一种东西来衡量。但是,在使用这个标准时,关于记忆的怀疑论仍然会以另一种方式起作用。此时仍然会有记忆导致的错误,仍然会有认识上的错误,例如我们错误地识别 E。但是,能够有意义地表述这种错误,这一点本身就表明感觉 E 与血压之间的联系已经建立起来了。我们用血压并没有升高来解释“E 并没有出现”这个句子是什么意思。

换个角度看问题:我们能否说我们在 E 与血压之间建立了一种错误的联系呢?如果这就是我们唯一的联系,就不能这么说。如果这种联系是错误的,那么一开始使用“E”所谈论的东西又是什么呢?如果我只能使用“E”来谈论要谈论的那种感觉,那就无法有根据地说“E 与血压之间没有联系”。我们不会锯断我们坐在上面的树枝。^①除非 E 与另外一个东西建立联系,我们无法切断 E 与血压的联系。

这表明,作为意义标准的东西并不体现为真命题。虽然我们要求标准本身必须准确无误地建立起来,但无法有意义地(即独立地)断定这一点,我们不能说自己错误地建立了标准。这不是一种认识论上的不能,而是一种逻辑上的不能。在维特根斯坦这里,是正确的用法保证了判断是有意义的,而不是判断的真保证了用法的正确。



思考:我们似乎可以设想 E 与其他东西之间具有联系,例如把 E 与血压联系起来;我们总是可以设想这类联系。这是否就说明“E”一词总是有正确的意义呢?这种随意设想的联系是否就是维特根斯坦所说的那类联系呢?这两者有何区别?

思考:为使“E”能够正确地使用,我们不用血压作为标准,而是用别的东西,例如另外一种感觉行不行?是否需要这里的标准必须是公开观察的?



至此为止,私人语言论证给我们的见识可以这样表述:如果一种

① 当然,要精确地说就是,“我无法抓住自己的头发把自己提起来”。

语言仅仅依据其所谈论的对象而具有意义,那么这种语言是不可能的;必须借助于其他东西来建立什么是正确谈论的标准。与标准的联系,就是一种语言的用法。在血压的例子中,与血压联系在一起使用“E”这个记号就是一种用法(用法1)。当然,我们可以说用“E”来表示感觉E也是一种用法(用法2)。如果说意义在于用法,那么单单是用法2,不能构成一种有意义的使用。一种有意义的使用必须能够谈论其正确与否,在用法1与用法2联系起来时,前者构成了后者的标准,此时才能谈论正确。不同的用法联系在一起才构成语言游戏,单独一个用法就像空转的轮子,并不带动什么。

前面在讨论痛的时候提到,具有痛感并不是“痛”一词有意义的充分条件。现在可以理解这一点了。这还为理解我们前面提到的概念迁移增加了内容。概念只有在成为一条由用法交织而成的绳索时,才能够从一个语言游戏到另一个语言游戏。通过指物定义得到的概念,只能停留在它的诞生地,而不能进入其他任何一个语言游戏——甚至连重复指物定义的游戏都不可能。这当然不能称其为概念。

换个角度看概念迁移。语言游戏是由行动构成的。某个游戏中出现的用法当然是一次行动,而不同行动之间的交织关系就相当于在同一个游戏中不同用法的交织。行动之间以特定方式交织就构成行为模式。单个行动不可重复,可以重复的是行为模式。行为模式的这种可重复性,使我们可以说这个游戏与那个游戏类似或不同。另一方面,用法的交织对于概念迁移是必要的。可以说,这是从不同角度说同样的事情。

既然用法不能通过解释确定,那么“意义即用法”这个口号就不

是一个定义。用法本身当然不是句子,而是一种行为或者行为模式。因此,如果这个口号是一个定义,那么这就意味着,对于某个表达式“E”存在这样一个用来定义的句子:“‘E’的意义就是P”。其中“P”是一个命题,它解释了用法。既然解释不能确定用法,那么“P”就不足以给出它想要给出的用法,因此这不是一个关于意义的定义。那么这个口号的意思究竟是什么呢?——意思就是,通过看出用法来看到意义。这是一种“看”,而不是“说”。

12.6 心灵哲学

上面的讨论给我们留下了一个奇怪的印象,语言与世界的联系似乎被切断了。同时切断的似乎还有语言与心灵的联系。语言独自漂浮着,从一个语言游戏到另一个语言游戏。这只是错觉。上面提到的那两种联系都存在,不过不是以我们习惯的那种表征方式,即语言表达(心灵的)信念,表述(关于世界的)知识的方式。本节我们处理语言与心灵的关系,由此得到的是一种心灵哲学。

12.6.1 私人经验

私人经验问题与经验知识的基础有关。如果坚持拥有一种经验就等于知道这种经验,那么获得经验知识就要以关于经验的知识为中介。由此容易导致休谟式的关于外部世界的怀疑论——既然我们所知道的仅仅是经验,而外部对象不是经验,那么我们就无从知道外

部对象。维特根斯坦拒绝把具有感觉经验与知道感觉经验等同起来,从而表明,感觉虽然是获得知识的基础,但并不是所知道的对象。当然,他没有采取一种知识论的方式来论证这一点,而是通过展示谈论私人经验的语法^①,来揭示私人经验的逻辑特征。

关于私人经验的讨论与私人语言自然而然地联系在一起。在私人语言的情况下,我们遇到标准与被衡量的东西同一的情况,这导致了私人语言不可理解的结果;同样,如果宣称知道一种他人不可能知道的东西(私人经验),那么关于这个东西的谈论也会遇到这种不可理解的局面。

为了理解维特根斯坦说了些什么,需要解释一下这里所说的“私人性”(privacy)究竟是什么意思。通常,说一个东西(例如一处地产,一支铅笔等)是我的,意思就是只有我对它拥有支配权,由于某种原因(这通常是一种法律上的或者社会习俗上的规定),他人的支配活动被禁止了。但是,这种意义上的私人性有一个逻辑条件,这就是他人原则上也能够拥有这个东西,只不过这种可能性被排除了。我们称这种可能性被排除的情况就是私人性。有时候我们也会把私人性称为“专属性”——这个东西专属于我。私人经验显然不是指这种意义上的私人性,私人经验的概念否认了他人会具有这种经验的逻辑可能性——他人不可能具有我的这个经验。为了能够说这是一种私人经验,并没有他人有这种经验的可能性需要排除。正是因为这里没有需要排除的可能性,说我知道我的某种私人经验才是不可理

① 维特根斯坦并没有赋予“语法”一词以有别于“用法”的涵义,我们可以把这两个术语替换使用而不影响理解。

解的。

假定我看到此时的天空,它给我留下了一种难以言表的印象,我用这样的句子来表达这种印象:

1) 多么蓝的天啊!

这时我没有丝毫的意思说,只有我才具有这种印象。为了表达这种印象,则要说:

2) 只有我才具有关于这蓝天的印象。

当然,要能够说2)表达了某种知识,那么起码的条件就是,要能够有独立的依据说2)是真的。暂且不管这依据是什么,也无论这依据是对是错,我们假定这个依据是P,当P为真时,2)也就为真。现在的问题是,P独立于2),这意味着什么。回忆一下7.4.2节关于独立性的说明就会知道,这意味着即使2)反事实地为假,P在逻辑上也仍然可能是真的。这就是说,2)为假,即他人拥有关于这蓝天的印象,这一点要在逻辑上是可能的,才能够有意义地运用标准P,才能够有意义地说2)表达了知识。但是,如前所述,私人经验的概念排除了这种逻辑上的可能性。

这就得出,即使存在着私人经验,也不能有意义地断定它具有私人性。如果情况的确是那样,那么私人经验这个概念就徒有其表了。于是只好说,不存在私人经验,所有经验在逻辑上都是公共的。

但的确有强烈的诱惑使我们认为有私人经验。我们总是有一种心灵过程,而这种过程是他人不可能观察到的。因此,否认私人经验,不就否认了心灵过程吗?维特根斯坦并没有否认我们具有感觉、记忆等,但他拒绝在“心灵过程”这个概念名下来理解它们。

他设想了一个甲虫实验(293节)。我们每人都有一个盒子,里

面装着被称为“甲虫”的东西。盒子里的东西除了自己以外别人不可能看到,并且大家都通过看到自己的甲虫知道什么是甲虫。现在大家谈论甲虫。容易看出,甲虫究竟是什么样子的,是否经常在变化,甚至盒子里是否是空的,对关于甲虫的谈论来说都毫无影响。^①这就是说,如果“甲虫”被用来指称盒子里的东西,那么对象本身是什么或者有无对象就是不相关的。起关键作用的假定是,每个人都只通过看他自己的盒子知道什么是甲虫。这就是我们关于私人经验的假定——我们只通过自己的经验知道这种经验。既然我只通过看自己盒子里的东西知道什么是甲虫,那么在盒子里的东西经常变化的情况下,我会认为这种变化的东西就是甲虫,而不是甲虫变成了其他东西;如果盒子里空空如也,我会认为里面的虚空就是甲虫。我有什么依据说甲虫变了或者没有甲虫呢?如果这么说,我所说的“甲虫”又指什么呢?

12.6.2 自我经验与语法句子

这里要注意,在谈论甲虫时,我们是通过指称来引入要谈论的对象的。因此,甲虫实验可以看成是这样一个论证:如果的确存在私人经验,并且要以指称的方式谈论它,那么私人经验是什么样,这对于谈论是不相关的。这是一个归谬论证。要么否认私人经验,要么否认可以指称这种经验。无论采取哪种方式,我们都不能像现在这样

^① 注意,甲虫实验并不是关于私人语言的实验。人们彼此间能够理解关于甲虫的谈论。

借“私人经验”这个概念来谈论心灵过程。究竟该如何谈论呢？这看来就是维特根斯坦的心灵哲学的起点了。

不妨改变一下术语。不说“私人经验”，而说“经验”，或者说“自我经验”和“他人经验”。我在痛，这是自我经验；他在痛，这是一种他人经验；他说“我在痛”，这是他的自我经验。下面先看自我经验具有何种逻辑特性。

对维特根斯坦来说，使我们认为有私人经验的是这样一种关于自我经验的情况：“说别人怀疑我是否有疼痛，这话有意义；但不能这样说我自己”（246 节）。从前面关于独立性的分析来看，这就意味着，自我经验没有为依据提供余地，而这决定了自我经验的逻辑特性。

怀疑我痛就意味着，我即使真的在痛，也可能不知道是我在痛。这是如何可能的呢？设想这样一种类似的情形：一些人手拉手围在一起，他们根据观察确定是谁受到了电击，但都不知道电极接在谁身上。在这种情况下我们也许会说：我感觉到电击，但不知道电极接在谁身上。这样使用“知道”一词是有意义的，这个语言游戏创造了电极没有接在身上而感觉到电击的可能性。但是，没有哪个语言游戏创造了感觉到痛而不知道自己痛的可能性。我们会把“我不知道我有的这个是不是痛”这种表述当成是不理解“痛”这个词的表现，而不会把它理解成确实不知道自己痛这一经验事实。

因此说“我知道我痛”，并不是在陈述关于这种自我经验的知识或者信念。说“我知道我痛”无非是在说，关于痛，表达不确定性没有意义（247 节）。

在这种意义上说

3) 别人不可能以我知道我痛的方式知道我痛。

就是在强调这样一种区别：前一个“知道”与后一个“知道”的意义不同。前者不陈述经验事实，后者陈述。私人经验论者的错误在于认为这两个“知道”的意义是相同的，于是就认为，必定是我的痛具有某种特征使得3)成立。这就对一种正常的语法现象做出了错误的解释。

那么这是一种什么样的语法现象呢？这里区分了两种不同的句子，一种被称为语法句子，一种被称为经验句子。语法句子不能用来描述事实，而经验句子则描述。换句话说，经验句子表述知识，而语法句子不表述知识。语法句子所确定的是相应的概念。语法句子为假，就等于说构成句子的不是原来的那个概念，而这意味着它没有说它要说的事实，或者说它根本就没有陈述事实。经验句子为假，则是由于事实是另一种样子。比如这样两个句子：

4) 每根棍子都有长度。

5) 这张桌子和那张桌子长度相同。

其中，4)是语法句子，它给出了棍子的长度这个概念。5)则是个经验句子。如果否定4)，那么情况就是，某些棍子没有长度。但是，说“某些棍子没有长度”时，这里的“长度”又是指什么呢？既然4)给出的就是棍子的长度这个概念，那么否定它就意味着这里的“长度”缺乏意义，因此否定4)并没有否定它要否定的东西。对维特根斯坦来说，否定一个概念，就是让相应的词退出语言游戏，就像废币退出流通。



思考：对于维特根斯坦来说，像“巴黎的标准尺在时刻 t 的长度

是一米”这样的句子是语法句子。在 11.7.2 节我们知道克里普克把这个句子称为先验偶然命题。对比一下克里普克与维特根斯坦在这个问题上的观点,看两者有何差异和相似之处。



按这个区分,表述自我经验的是语法句子,而表述他人经验的是经验句子。由于语法句子并不表述知识而经验句子表述,这就意味着,不存在一种关于自我经验的知识,而只存在关于他人经验的知识。下面我们依次看看这两类句子。

类似于“我痛”这样的表达自我经验的句子,给出的是“痛”的概念。给出“痛”这个概念,这样说又是什么意思呢?我们来到维特根斯坦思想中极易错过的关节点上。给出一个概念,是不是定义一个概念呢?定义“痛”这个概念,就是说,给出一个同一性标准,一个东西只要满足这个标准,就是痛。如果这样,那么当我说“我痛”时,就是在使用某个标准来判断我是不是真痛,这样一来我就会搞错,从而出现并不知道自己痛的情况。在维特根斯坦心目中并没有这种情况。他认为,这样给出“痛”这个概念,并不是给出定义,也不是把痛与一个同一性标准联系起来。没有这种联系,我们说自己痛时并不依据什么标准,说自己痛时,并没有依据。说“我痛”给出了痛的概念,意思就是,这么说本身就是痛的标准,或者说本身就是依据。正是在这种意义上,说“我痛”,就是痛的行为,就像凄厉的呼喊或呻吟一样,是我们使用“痛”这个词的依据。说“我痛”这个行为本身就是给出“痛”这个概念。

那么,这是不是就是说,当我说“我痛”的时候,我就真痛了呢?我可以撒谎啊。我可以说痛而并不真痛。但是,当某人撒谎说他痛

的时候,我们并不认为他错误地描述了自己的感觉。说“我痛”并不是在描述,撒谎说“我痛”或“我不痛”并不是错误地陈述了事实。如果用“痛”这个词来陈述事实,那么我也许会弄错,但当我说“我痛”时,却并不在陈述我痛的事实,我用这个表达来做些别的事情,比如,在医学诊断中作为一种痛的反应,在另外一些时候,孩子利用这个行为博得母亲的注意。

这难道不是在说,“痛”这个词要有意义,根本不需要痛这个实体吗?不错,理解一个词,并不是知道这个词所指的那个实体,而是学会这个词的用法。按照我们在前面关于用法的解说,理解“痛”这个词,就是学会用这个词做出反应——“痛”这个词,是对于痛的自然反应的一部分。这里,我们有一种痛的行为。痛哭,呻吟,皱眉等,这些能够用“痛”这个词来替代的行为都是痛的行为。回忆一下前面关于如何学会“痛”这个词的说明。小孩跌倒后哭喊起来,母亲就教他说“痛”,以后小孩就用“痛”来代替哭喊。说“我痛”就像哭喊一样,是痛的行为,而不是对感觉的描述。“痛”的意义就这样与人的自然反应联系在一起,从而与人的心理状态紧密地联系在一起(比“知道”的联系更为紧密),而不是从一个语言游戏滑向另一个语言游戏。^①

那么,这是不是说,在说“我痛”的时候,就不需要我真的在痛吗?确实,如果我没有撒谎,那么当我说“我痛”的时候,我确实感觉到痛。这并不是维特根斯坦所要否认的,他所否定的是,痛的感觉赋予了“痛”这个词以意义。仅当这个词以正确的方式嵌合在例如诊断的语

^① 这里我们进入维特根斯坦思想中极为难解的部位,这也是他提示最少,因而为自由发挥留下的空间最大的部位。所以我并不保证下面所说的就是维特根斯坦本人的思想。只能说它应当持这种看法。

言游戏中,它才具有意义。一旦这个词在关于痛的语言游戏中以我们在 12.5 节所看到的方式形成用法的交织网络,它就可以从一个语言游戏过渡到另一个语言游戏。在这种从一个游戏到另一个游戏过渡中,关于自我经验的表达使得这个词植根于心理状态。这种表达就是规定痛这个概念的语法句子,我们通过这种表达来学会这个概念,而关于痛的语言游戏建立在这类表达的基础之上。

12.6.3 他人经验与撒谎

把关于痛的自我经验的表达理解为痛的行为,这就使撒谎的情况变得饶有趣味。肯定会有这种情况,我说痛,但并不真的痛。这时我在撒谎。但是,我能够用一种其意义来自于自然反应的语言撒谎,这肯定是一件不同寻常的事——撒谎的逻辑条件是什么?这个问题涉及他人经验。

经验论关于他心问题(the problem of other minds)的一个回答是,我们通过把自我经验投射到他人那里才得以知道他人经验。但这种关于他人经验的解释在维特根斯坦这里行不通,因为说我有什么样的自我经验,并不是在陈述一个可以用来投射到他人身上的事实。设想他人在痛并不是把自己的痛投射到他人身上(302 节)。我们根据一些周边情况来确定他人经验。例如,我们不会说石头痛,也不会说机器痛,但会说苍蝇痛——缺了翅膀的苍蝇在我面前挣扎着。

周边情况的引入,在维特根斯坦关于感觉经验的观点中起了至关重要的作用。就像私人语言论证所表明的那样,痛的行为必须与其他关于痛的征兆,例如流血的伤口、变形的肢体等结合起来,才能

够为关于感觉经验的表达提供说其正确或错误的余地。只有在这种用法上的交织中,才能够说某个表达是真的某个表达是假的,从而可以说某个表达传达了知识。一个胃口很好的人声称自己胃痛,这使我们怀疑他不是真的胃痛,因而他声称自己胃痛,这个表达就是假的。这里,他大嚼大咽的神态举止,就是关于胃痛的表达的周边情况;关于痛的表达是痛的行为,这种行为是否与周边情况协调一致,是我们判断他是否真痛的基础。



思考:在《哲学研究》第300节维特根斯坦为何说疼痛的意象不是图画?(提示:所谓疼痛的意象就比如说,这是一种刺痛,就像针刺一样。)

如果疼痛的意象不是图画,那么关于疼痛的图画是什么?



经验表达与周边环境不是同一回事,这为痛而不说或者假装喊痛创造了条件。如果某人在缺乏周边情况的条件下喊痛,我们不会认为他是在真痛。当然,如果他能弄错自己的感觉,那么他喊痛就不是撒谎。只有他不会弄错自己是否在痛,但却不痛喊痛,那才叫撒谎。关于自我经验的表达可以是撒谎,这一点预设了人们对自己的经验不会出错。关于撒谎的游戏预设了,存在着不会出错的痛的行为,也就是说,预设了相应的语法句子的地位。面对一个装病的人,外科医生要做的事情并不是纠正他关于自己身体状况的信念,而是揭露他的意图。

我们对撒谎意图的理解基于自我经验的逻辑特征——他人的表述是对他的自我经验的表述,因此,一方面他不会弄错自己的自我经

验,另一方面他知道,作为听话人的我也会认为,他不会弄错自己的自我经验。他会认为我倾向于相信他的陈述,这样他就可以利用这一点。一幅关于撒谎的图画就这样构成了。^①



思考:也有看来是弄错自己感觉的情况,例如癔病患者会莫名其妙地说自己痛。这是否构成关于自我经验的表述是语法句子的反例?考虑一下我们是如何理解癔病的。



12.6.4 心灵的公共性

下面讨论一下自我经验的私人性问题。按照维特根斯坦的看法,自我经验显然不是私人性的,但是在何种意义上不是私人性的,却不很清楚。如果关于自我经验的表达是一种自然的反应,那么他人是无从置喙的。在这种意义上,自我经验总是私人性的,因为当我对自己的感觉做出一种反应时,这种反应只与我有关,他人原则上不能以我做出反应的方式做出反应。但是,这却不是私人经验概念产生的问题。在关于痛的情况下,如果说“我痛”仅仅是我的反应,那么在“我痛”这个句子中“痛”不起作用,因为“我痛”这个句子与一声哭喊没有区别,他人不能拿这声哭喊来描述我的感觉。在这种情况下,“痛”还没有成为一个概念,因而什么都不能指称。“痛”要成为概

^① 学会撒谎,这在儿童的心理发展史上揭开了新的一章(大约4到5岁左右)。这标志着儿童开始形成自主意识,或者说,能够理解行为的意图。

念,就要通过特定用法进入语言游戏,这就是说,必须与周边情况联系在一起。正是在这个意义上,他人出现了。

在学习“痛”这个概念时,我的痛必须为他人所观察到,教我的人才能在适当的时候诱导我用“痛”这个词来替代哭喊,从而使我能够学会做出关于痛的行为。因此,痛一开始就与周边情况以及他人关于周边情况的观察联系在一起,这种联系使痛的概念能够被习得。

另一方面,当我用“我痛”这个句子来表达我的感觉时,我所做的也就是从他人原则上可以处于其中的角度来处理我的自我经验。当然,并不是说这种陈述使我的自我感觉成为公开的,而是说,它只有在以我的自我感觉不是私人的为前提时,才确实陈述了我的状况。在陈述我的感觉时,我始终可以撒谎。这意味着,即使我不是真的在痛,“痛”这个概念仍然具有意义。这种意义来源于存在着痛的行为与周边情况相互协调的情形,我们依据这种协调性来判定是否真的在痛。我们在陈述自己的感觉,这一点本身就预设了这种相互协调的行为与周边情况是向他人公开的。陈述感觉的游戏为倾听陈述的人留下了判断这种陈述是否为真的余地,他判断我是否说谎的依据对他来说当然是公开的,而这些依据就是我痛的行为与一些周边情况相协调的状况,这构成了“痛”这个词被用来充当概念的必要条件。在这个背景下,坚持痛是私人性的,将使陈述感觉经验的游戏难以继。



思考:通过讨论语言游戏来讨论指称痛的词语,而不是痛本身,这条思考路径是一种关于概念的研究。如果不是讨论词语,而是讨论词语所指的东​​西,例如痛的感觉,可以说是一种关于事物的研究。

请结合本节关于痛的语言游戏的讨论,考虑关于概念的研究与关于事物的研究之间有什么区别和联系。



12.7 附录:摩尔关于知识的常识观点

在讨论了语言游戏与心理状态的联系之后,应当考虑语言游戏在何种意义上与世界相联系。与摩尔关于知识的常识观点相对照是具有启发意义的。实际上,正是摩尔关于常识观点的想法,激发维特根斯坦在生命的最后岁月里重新思考关于知识和确实性的问题,思考的结果就是《论确实性》这个小册子。

摩尔关于知识的常识观点是作为应对怀疑论的一种策略提出的。我们在笛卡尔那里可以看到这种怀疑论的典型形式。对笛卡尔来说,怀疑论并不是一种要建立起来的观点,而是作为寻求确实知识的参照性的标准。笛卡尔设想,经受怀疑论的挑战仍然存活的知识才是确实的知识,因此怀疑论所包含的实际上是一种关于什么是知识的理解。关于知识的常识观点是一种与这种理解针锋相对的观点。

笛卡尔设想的怀疑论论证基于这样一种直觉,可以设想,我认为自己知道的一切都实际上是魔鬼蛊惑的结果,这样一来,我为我的所有信念提供的依据都不足以支持这些信念。关键是,我不具备排除我受魔鬼蛊惑这种可能性的证据,而这意味着我不能声称自己具有任何知识。这个论证的结构可以先权宜地表述如下:

1) 对于任何命题 p 来说,如果我是由于魔鬼的蛊惑相信 p ,

那么我并非确实地知道 p ;

2) 我所知道的任何证据都不足以表明我不是受到魔鬼的蛊惑,因此不能排除我受魔鬼蛊惑的可能性;

3) 因此,对于任何命题 p 我都不能断定我是否确实知道 p 。

这个论证建立于两个前提的基础之上,一个前提是知识闭合原则(the principle of epistemic closure),另一个前提则是关于知识的确实性原则(the principle of epistemic certainty)。所谓知识闭合原则是

PCL) 如果知识主体 S 知道 a , 并且 S 知道 a 蕴涵 b , 那么 S 知道 b 。

关于知识的确实性原则则是

PCT) S 确实知道 p , 仅当 S 所知道的证据排除了 p 不为真的可能性。换句话说, S 确实知道 p , 仅当 S 知道证据 e , e 蕴涵 p 。

从这两个原则重构怀疑论论证的步骤是这样的。首先,魔鬼的蛊惑无非是说,对于任何命题 p ,我相信 p ,但 p 可能为假。由此结合 PCT) 就得到,如果我受魔鬼蛊惑相信 p ,那么由于 p 为假的可能性没有被排除,我就并不确切地知道 p 。这样就得到前提 1)。1) 等价于说,如果我确实知道 p ,那么我就没有受到魔鬼的蛊惑。当然,我知道 1) 所说的这一点。因此,按照 PCL),如果我不知道我是否受到魔鬼的蛊惑,那么我就不知道自己是否知道 p 。可以这样证明我不知道我是否受到魔鬼的蛊惑:任何用来排除这种可能性的证据都可能是魔鬼蛊惑的结果;依据 PCT),我并非确切地知道这些证据;因而我无力排除魔鬼蛊惑的可能性;再次依据 PCT),得到我并非确切知道我是否受到魔鬼蛊惑。



练习:请按前面说明的步骤用分行形式重构怀疑论论证。

思考:对于这个怀疑论论证,一种常见的陈述形式是这样的:

- 1) 如果我不知道我没有受魔鬼蛊惑,那么我并不知道 p ;
- 2) 我不知道我没有受魔鬼蛊惑;
- 3) 因此,我并不知道 p 。

请分析一下这个论证是怎样得到的,并与正文中给出的那个论证比较一下。



这个怀疑论论证具有一个很有趣的特征。如果把“我并不确切地知道我知道 p ”理解为“我不能确实地断定我知道 p ”,那么它所建立的论点可以理解为,我们没有权利声称自己知道什么,而不是我们实际上并不知道什么。也就是说,这是关于知识主张合法性的论断,而不是关于知识主张之真假的论断。这样,怀疑论者就避免了一种自相矛盾的处境。如果怀疑论者直接声称我们实际上并不知道什么,那么他同时也就断定了自己知道什么,这就是我们的无知这样一个事实。因此怀疑论者是自相矛盾的。但按照怀疑论者的路数,他并不愿意做出任何关于自己知道什么的断定,而是针对任何声称自己知道什么的断言,提出一个反论,这个反论使得我们不能声称自己知道什么。也就是说,怀疑论针对我们宣称自己知道什么的权利发难,而不是陈述一种关于我的知识状况的事实。怀疑论所挑战的,是我们的知识概念的融贯性。

把怀疑论理解为关于无权断定自己知道的论断,其结果是,如果我们接受这个论断,就不能声称自己知道什么。从某种程度上讲,知识论的基本目的之一就是应对怀疑论的挑战,换言之,为人们能够获

得知识这一点给出辩护。

笛卡尔式的怀疑论论证可以充当关于知识的普遍怀疑论,而关于外部世界的怀疑论则是这个论证的特例。只要把前述怀疑论论证中提到的命题 p 替换成“外部世界存在”,我们就得到了关于外部世界的怀疑论。摩尔在“关于外部世界的证明”一文中所处理的就是关于外部世界的怀疑论。^①

摩尔的这个“论证”颇为奇特。这篇文章是一篇讲演稿。在讲演中他举起一只手说,这是一只手,又举起另一只手说,这是另一只手,然后说,因此,至少有一个包含了这两只手的外部世界存在。这个论证可以写成下面的形式:

4) 这是一只手,这是另一只手;

5) 因此,存在外部事物;

6) 因此,存在外部世界。

这并不是一个容易对付的论证。表面上看,它是一个反驳主观唯心论的论证。像贝克莱这样的唯心论者认为不存在独立于感觉的东西,因此所谓的外部世界是不存在的。摩尔的这个论证直接反对贝克莱的这个观点,它让人想起约翰逊博士第一次听说有人认为外部世界不存在时所做出的反应,他用脚踢一块石头说,“喏,石头是存在的”。像约翰逊博士一样,摩尔也是通过给出外部事物的实例,以此否认外部世界的不存在。对这个论证,索萨(Ernest Sosa)也这么

^① G. E. Moore, “Proof of an External World”, in Thomas Baldwin ed. *G. E. Moore: Selected Writings*, London & New York: Routledge, 1993.

看。^① 但是,关于这个论证的思考,摩尔的主要着力点却在我们是否有权断定这是一只手这个问题上,而不是仅仅关心这是不是一只手。事实上,这个论证可以改写成:

7) 我知道这是一只手,这是另一只手;

8) 因此,我知道存在外部事物;

9) 因此,我知道存在外部世界。

这是一个关于我具有什么知识的论证,因而是一个反怀疑论的论证。从这个论证可以得到前面引述的摩尔本人的论证,这是因为,“我知道 p ”这个命题蕴涵“ p ”,也就是说,如果“我知道 p ”是真的,那么“ p ”就不可能不是真的。



思考:研究一下“我知道 p ”与“ p ”之间的关系,看是否能够找到关于“ p ”的例子,使得我知道 p ,但 p 是假的。然后再看看“ p ”是否蕴涵“我知道 p ”。这是一个非常重要的关系,它使哲学家可以通过讨论我们知道什么,来谈论情况实际上应当是什么。



在摩尔看来,他的论证是有效的。用他本人的话来说,这是一个证明(proof)。一个推论成其为证明需要满足三个条件:a)前提与结论是两个不同的断言;b)前提是确实知识;c)前提蕴涵结论。对照这三个条件可以看到,首先,4)和6)是不同的断言;其次,由于摩尔的两只手是外部事物,因此手的存在蕴涵外部事物的存在,同理,5)也

^① Ernest Sosa, “Moore’s Proof”, in *Themes from G. E. Moore: New Essays in Epistemology and Ethics*, Susana Nuccetelli & Gary Seay ed., Oxford, 2007.

蕴涵6)；最后，在摩尔看来，4)是确实知识。但是，情况果真如此吗？

其实，对于这个论证是否满足条件b)和c)，我们都可以提出质疑。如果摩尔被笛卡尔的魔鬼所蛊惑，那么即使摩尔看到自己的两只手，也绝不意味着这两只手是存在的，同时，也绝不意味着这两只手是外部事物。在这种意义上，我们可以说摩尔的论证不足以表明外部世界存在。如果把摩尔的论证看作反怀疑论的论证，那么这个论证恰好预设所要论证的结论。怀疑论的观点是，对于任何命题 p ，我们都不能声称自己知道 p 。摩尔的论证却是通过给出我们确实知道的实例来表明怀疑论是错的。但是，摩尔用来作为前提的，正是怀疑论者所要质疑的东西。因此摩尔必须证明，他确实知道这是两只手，并且确实知道这两只手是外部事物。但他并没有证明这一点。

摩尔所犯的是一个低级错误吗？在给出上述论证之后，他区分了证据(evidence)和证明：

我怎样才能证明“这是一只手，这是另一只手”？我相信我做不到。要证明这一点，像笛卡尔指出的，就要证明我现在不是在做梦。但怎样才能证明我不是做梦呢？毫无疑问，我有决定性的理由断定我不在做梦，我有决定性的证据说我现在清醒，但这与证明它完全是两回事。我无法告诉你们我的所有证据，而要给出一个证明，我至少要这么做。^①

我们大体上明白，怎样才算给出了一个关于自己不是在做梦的证据。我掐一下自己的大腿，感觉到痛，转动一下脖子，看到连续变化的情

① G. E. Moore, "Proof of an External World" (Thomas Baldwin ed. G. E. Moore: *Selected Writings*, London & New York: Routledge, 1993), p. 169.

景,如此等等。我们通常就是通过这种方式确认自己确实清醒,痛感以及连续变化的视野,这些都可以成为自己在醒着的证据。但即使有这些证据,仍然不能排除做梦的可能性。我可能在梦中掐了自己一下,并且感到了痛。我甚至也可以在梦中做梦,并在这个梦中验证自己不是在做梦。摩尔似乎抱有这样一种想法:把所有证据都列出来,将排除掉我在做梦的可能性。把所有证据列举出来,从而完全排除我在做梦的可能性,这对摩尔来说就是一个关于我不在做梦的证明。他承认,这种证明是不可能的。

但是,摩尔认为,对于确实性来说情况就不同了。具有一些证据,这本身就可以保证我具有确实的知识。痛感作为证据并不证明我没有在做梦,但它却能够让我确实知道自己没有做梦。

为了理解这一点,不妨回顾一下怀疑论论证。支持那个论证的 PCT 原则所说的无非是,我具有确实的知识,仅当我所具有的证据能够排除与之相反的可能性,也就是说,我确实知道 p ,仅当我所拥有的证据 e 蕴涵 p 。如果按摩尔的说法,这个原则所说的就是,仅当我能够证明 p ,才能够说我确实知道 p 。而关于证据与证明的区分则意味着,即使我不能证明 p ,也可以说我确实知道 p 。因此,摩尔所反对的是 PCT 原则,而不是依据这个原则得到的任何结论。

整理一下思路。怀疑论者依据确实性原则导出,我们不能确实知道任何东西。摩尔所给出的论证,看来是在给出一个我们确实知道什么的反例,来表明怀疑论是错的。怀疑论者依据确实性原则说,摩尔实际上预设了要论证的结论。摩尔回应说,这个指责是不令人满意的,因为我们可以给出针对确实性原则的反例,这就是我们确实知道自己有两只手,我们确实知道自己不是在做梦,如此等等。摩尔

的这个步骤可以有两种理解。较强的理解是,我们确实知道这些,因此怀疑论者关于确实知识的标准是错误的;较弱的理解则是,我们不一定断定自己确实知道这些,而只是通过这种断定的可能性来表明,怀疑论者有义务论证确实性原则是唯一站得住脚的标准。摩尔没有表示应当采取哪种理解。但是,无论如何,就论辩的局面而言,论证负担都落到了怀疑论者头上。在争论的这个回合中,摩尔赢了一分。

摩尔的处境如何,取决于是否能够存在基于证据而不是证明的确实知识,换言之,取决于这种关于知识的观点是否融贯。如果存在一种贯彻了这一观点的知识论态度,那么上述观点的融贯性就自动获得。这种知识论态度就是摩尔所说的关于知识的常识观点(*the commonsense view about knowledge*)。这种观点与笛卡尔式怀疑论证所包含的知识论观点相区别,笛卡尔的观点是关于知识的理性主义观点。

简单说来,关于知识的常识观点就是承认那些合乎常识的信念,那些信念没有得到怀疑论者所要求的那种辩护,但在日常生活中却被认为是真的。常识观点是绝大部分人在其日常生活中都接受的观点。这种观点是否正确,这并不是以反思的方式加以确定的。事实上,常识就是那些没有运用具有普遍性的知识标准就加以接受的信念,人们明确感受到这些信念的强制性,而这种强制性与特定的环境紧密地联系在一起。在摩尔看来,类似于“这是两只手”、“地球并不是五分钟之前才存在”、“他人都有心灵”等,都属于这类信念。即使是怀疑论者本人,在没有考虑知识一般而言应当是怎样之前,也会接受这些信念。在怀疑论者向别人论证怀疑论观点的时候,如果他不相信他人具有心灵,这类论证的行为根本就无从开始。在这种意义

上,即使怀疑论是融贯的,怀疑论者本人的行为,以及怀疑论者本人的信念体系,也不能算融贯。我们要从某个角度才能看到这种不融贯性,而这个角度正是常识观点看问题的角度。

常识观点并不是从摩尔才有的。里德(Thomas Reid, 1710—1796)是常识学派的创始人,自他以后,常识观点就活跃在英伦三岛的经验主义传统中。皮尔士也在很大程度上贯彻了常识观点。常识观点在罗素所谓的“健全的实在感”中留下了明显的印记,并通过摩尔的工作在分析哲学中成为普遍接受的默会传统。在分析哲学家的争论中,提出违背常识的观点无形中就承担了相应的论证义务,从而面临更大的立论阻力。

由于不承担理论辩护的义务,在哲学中援引常识信念常常是借直觉之名进行。人们认为这些直觉实际上已经被大多数人所接受。但这就与哲学思考的无前提性要求相冲突。不加论证的观点在哲学上就是独断的观点。常识观点与独断论间究竟有多大的区别呢?如果不加批判地接受常识信念,哲学思考就失去了原初的价值。我们面临失去哲学惊异的危险。哲学不应当直接采纳常识信念,而应将其作为理论反思的对象。即使从属于常识的信念本身不是理论性的,这种信念的存在仍然具有理论兴趣。事实上,摩尔的反怀疑论事业也与这个问题相关。摩尔需要从理论上揭示,究竟什么是常识观点,而不是仅仅把常识观点运用于哲学思考。否则,他就总是在与怀疑论者不同的层次上思考问题,而不会正面与之交锋,从而根本不会遇到怀疑论问题。摩尔并没有从事这项理论工作,从事这项工作的是维特根斯坦。

12.8 世界图画

《哲学研究》没有直接讨论语言与世界的关系,本节的内容基本上来自于《论确实性》这本著作。在这本著作中,维特根斯坦接过怀疑论问题,并用与摩尔不同的方式处理它。

维特根斯坦的主要看法是,摩尔所说的那些知识其实不是真正意义上的知识,摩尔所列举的那些句子其实是语法句子,而不是经验句子。这些语法句子是相关的语言游戏能够得以进行下去的基础,当然,其中也包括那些关于知识的语言游戏。下面我们先看看维特根斯坦关于这一观点的论证,再简单讨论一下其哲学内涵。

前面我们已经知道,一个句子要能够表达知识,就必须为依据留下逻辑上的余地,而这意味着能够有意义地怀疑这个句子是否为真,这个句子及其否定都可能是真的。按照怀疑论论证的思路,这就意味着所有能够表达知识的句子都不可能免于怀疑。因此,一个句子如果不能被怀疑,那么原因只能是,这个句子没有被用来传达知识。

这涉及关于句子意义的思考方向上的转变。当摩尔说“这是一只手”时,我们不由自主把注意力转向这个句子所说的东西,似乎是这个句子本身在说。我们面对孤零零的句子,并考虑这个句子为真或为假时情况是怎样的。维特根斯坦在思考方向上的转变在于,把这个句子置于语言游戏中,这样一来,句子说了什么,就受到语言游戏的限制,为了理解句子,我们不得不考虑使用这个句子的周边环境。

为了更清晰地看到这种转变所产生的效果,维特根斯坦这样说:

“我知道我是人。”为了看到这个句子的意义多么不清楚,考虑它的否定句。它最多可以看作是在说,“我知道我有人的器官”。(例如大脑,但没有一个人曾经看到过自己的大脑。)但像“我知道我有大脑”这个句子该怎样理解呢?我能怀疑它吗?这里缺乏怀疑的基础!所有东西都支持它,没有任何东西与之冲突。然而,在我的头骨上做手术却发现里面是空的,这却是可以想象的。

一个命题是否可以被证明是假的,最终取决于我把什么算作这个命题的决定性要素。^①

按维特根斯坦的思路,怀疑的基础并不是漫无边际的可能性,而是使用句子的目的所涉及的那些可能性。没有任何东西与“我知道我有大脑”这个命题相冲突,但事实却是,我可能被发现我的头盖骨里面空空如也。如果我确实没有大脑,那么“我知道我有大脑”就是错的。但是,我没有大脑,这种可能性却不在“所有东西”之列。这里所说的“所有东西”,就是与这个句子的意义相关联的那些可能性,这些可能性已经被我说“我知道我有大脑”的语言游戏排除了——我在玩这个语言游戏,这个事实本身已经表明并没有这些可能性。对于玩游戏的人来说,这些可能性被排除掉以后得到的,就是所有的可能性,就是引文中说的“所有东西”,换句话说,就是所使用命题的决定性要素。

^① Wittgenstein, *On Certainty* (G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright ed., Denis Paul & G. E. M. Anscombe trans., Blackwell, Oxford, 1969), p. 7.

就以一个例子来说明维特根斯坦在何种角度上考虑问题。对于正在下象棋的人来说,那个形状特殊的木块就是卒,这是不容怀疑的。她正在如此这般地走棋,这件事本身就支持了“她知道那个木块是卒”这个论断。对棋手来说,没有任何东西让这个句子为假。事实上,这个句子根本不可能为假,或者说,对她来说,说“那个木块不是卒”根本就是无意义的。棋手仅仅是考虑这样的可能性。但是,我们可以不用那样的木块来充当卒,也就是说,“那个木块不是卒”可能是假的。这种使其为假的情况本身就被正在进行的象棋游戏所排除。那个木块可能是别的形状,这并不是决定它是不是卒的决定性要素。

这种角度的转换直接坐实了摩尔对证据与证明的区分。证据属于游戏活动的关联域,即维特根斯坦所说的周边情况,是游戏者据以支持判断的东西,而这些判断对于游戏来说是有效的。证明所要考虑的可能性则是就一般意义上的可能性而言的,其中也包括被游戏所排除的那些可能性。比如,如果不是就游戏者的角度来说,而是一般性地考虑,那么“那个木块不是卒”所表达的可能性,就是棋手要确实地判断对手的行棋意图所要排除的可能性。毕竟,如果对手移动的棋子不是卒,而是别的棋子,那么他的行棋意图肯定会有所不同。这就是说,如果要证明我对对手的行棋意图的判断是正确的,就必须排除那个可能性。但“那个木块是卒”所表达的却不是棋手本人所需要的一个证据。“对手如此如此地移动了那块木头,那块木头是卒,因此对手是想……”诸如此类的句子描述的不是棋手的思考过程。如果要追根究底,我们可以说这是在描述一个不懂棋的人的思考过程,但是,这样的人所思考的根本不是行棋意图。

在维特根斯坦那里,确实地知道某件事,这一点是以相应的语言游戏为背景的,此时需要的仅仅是摩尔意义上的证据。并且,只要是在从事语言游戏,所谓的证明从来都不需要出现。事实上,只要是在从事语言游戏,证据和证明之间的摩尔式区分也从来不会出现,因为,既然所有的可能性都已经被考虑了,给出了证据,也就能够证明所要的结论。



思考:请对照一下维特根斯坦所说的语言游戏与摩尔的常识观点。如果语言游戏的概念确实为常识观点提供了基础,那么常识观点是什么样知识论态度? 常识观点是不是意味着接受大多人的信念?



在这个转换了以后的角度上讲,摩尔所说的类似于“这是一只手”的句子在大部分语言游戏中所处的地位,就像“这个木块是卒”在象棋游戏中的地位一样,是所有属于游戏的东西所预设的,或者说,其为假的可能性已经被游戏本身所排除了。这样的断言是游戏者不会做出的,它不属于游戏的一部分。但是,否定这样的断言,将使断言者来到游戏之外——他失去了玩游戏的资格,或者说,进入了另外一个游戏。因此,这样的句子是建立语言游戏框架的句子,即语法句子。语法句子是不能被怀疑的。在一个语言游戏中,没有怀疑这样的句子的基础,游戏本身切断了其为假的可能性,因而怀疑论证无从开始。

为了看到这一点,我们可以构造这样一个论证。就以“这是一只手”这个句子为例。如果这个句子的否定只能属于另外一个语言游

戏,那么我们就不能说,在这个语言游戏中我们能有意义地怀疑这个句子。

例如这样一个语言游戏:在收拾房间时,我对张三说,“把书递过来”,于是他用自己的手拿着书,送到我面前。按照摩尔的说法,这就意味着,张三相信拿着书的是一只手,并且只有相信这一点,才会那样拿着把书递给我。当然,摩尔要证明张三知道那是一只手,就必须认为,他不得不把书那样递给我。铁杆怀疑论者会拒绝对我的话做出反应,以此来拒绝承认摩尔是对的。摩尔对此毫无办法。

对维特根斯坦来说情况有所不同。现在假定张三相信那是一只手,于是他把书递过来;如果他认为那不是一只手,那么他的反应就会有不同。假如他认为那是一支蜡烛,那么他的行为将会是对于“把书烧掉”的反应,而不是对“把书递过来”的反应。持这种信念会使整个语言游戏发生变化,以前的游戏也就难以为继了。假如他的反应是,“手在哪里呢?”我将跑过去看着他的眼神,而不是去找他的手。这里,“这是一只手”与“这不是一只手”这两个句子属于不同的语言游戏,我们无法把它们放到同一个游戏中。

在某些情况下也许可以。老师指着一幅画问“这是不是一只手啊?”。学生回答是,或者不是。但这是关于“手”这个词的游戏,而不是关于手的游戏。

要点是,为了进行某种游戏,必须有些背景不能被质疑,“描述”这些背景的就是语法句子。人们从事各种各样的游戏,这些游戏有的需要这个语法句子,有的需要那些语法句子,这些句子的交织使得这些游戏彼此间能够衔接起来,从而使我们能够从一个游戏过渡到另一个游戏。有些句子在大部分语言游戏中是不能质疑的,例如摩

尔认为他确切无疑地知道的那些句子就是如此。这些句子就构成了维特根斯坦所说的世界图画(the world picture)。世界图画表明了世界大体上是什么样子,而这是大部分语言游戏的基础,当然也包括在其中我们宣称自己知道什么的语言游戏。

在维特根斯坦这里,凡是知识都是可质疑的,而不可置疑的就不是知识。世界图画不可置疑,因而也不是知识。但这并不是像摩尔所理解的那样,之所以不可置疑,是因为我确切无疑地知道,而是因为,世界图画提供了确实性的标准,我们依据这个标准来判断什么是确实的什么是可疑的。关于确实性的标准,我们没有什么依据来说它们是不确实的,没有理由来怀疑它们,但也不能说它是确实的——这等于什么也没说。

但世界图画本身并不是不可变的。就像一条绳索,构成世界图画语法句子不需要贯穿整条绳索,所需要的仅仅是这些句子之间彼此交叉衔接。有时候我们也会修改一些语法句子,我们依据与之衔接的语法句子做到这一点。当然,依赖于它的那些语言游戏就从此消失了。比如说日心说的发现改变了世界图画,因而也改变了依赖于它的语言游戏——有教师下岗,而天文学作业要以另一套标准来批改。

结合关于自我经验与世界图画的观点,我们可以看到一种很有意思的相似之处,语法句子一方面是语言通过它分别接触心灵和世界的边界,另一方面它也划定了语言的界限。我们不能在陈述经验和表达知识的意义上理解语法句子,语法句子不是用来说的,而是用来显示。在这种意义上,后期维特根斯坦实际上是在继续前期的工作,这就是显示那些不可说的东西。

12.9 实践与哲学

自然有一个问题:在语言游戏之外,仍然会有怀疑论,因此怀疑论并没有被驳倒。对这个问题也可以这么回答:既然怀疑论对人类实践不产生影响,就由它去吧。这就像《哲学研究》第一部分的结尾所说的那样,如果关于黄油涨价的传闻不造成麻烦,那又何妨。

这难道不是一种鸵鸟政策吗?

并非如此。如果维特根斯坦的思想能站得住脚,那么实践之外,就既没有意义,也没有确实性。这不是在说,按照某个标准,脱离了实践的句子是无意义的,脱离了实践的信念是不确实的,而是说,脱离了实践就没有这样的标准可言。这意味着在实践之外,根本就提不出怀疑论问题。

不妨区分一下怀疑态度与怀疑论问题。你可以有一种执着的疑虑,无论说什么都不愿认同。这是一种怀疑态度。对于怀疑态度,我只好说:“你这是摆明了什么都不想听,既然如此,那么我就只好什么都不说了。”单单是怀疑态度,不值得认真对待。值得认真对待的是怀疑论问题,即有根有据地质疑某个论断。笛卡尔的怀疑论就是这样。他说,你无法排除你弄错了的可能性,进而有理有据地描述了这种可能性。对维特根斯坦来说,既然这里毕竟有些根据,那么就可以引出一些确实的东西。

维特根斯坦要克服的障碍是,一旦对这些确实的东西持理论态度,或者说以脱离实践的方式理解,这些东西就会丢失。这正是他心

目中的传统哲学所做的。从实践的角度上讲,持某种信念是参与语言游戏的结果,它们不是自觉的过程,而是自发形成的。下象棋时,我不会说服自己要这样走棋,也不会论证这一点,我就是这样走棋的,就像走路一样自然而然。但如果采取理论态度,从而脱离游戏,这种自发性就消失了,于是必须要有依据,而依据总会有尽头。依据走到尽头,我们面临的就是无底深渊。脱离了游戏,就意味着失去了基础,一切都只能飘浮在半空中。

这种理论态度并不容易对付,可以说陷入这种态度是永远伴随着人类共同的语言实践的一种诱惑,是语言无法摆脱的影子——这种态度深深植根于语言起作用的机制中。语言游戏已经为自主意志留下了逻辑余地,并且这对于游戏来说是必要的。虽然我不会就该如何走棋做出决定,但我必须为具体走哪步棋做决定,这意味着要以棋局为依据走棋。这里有一种有所限制的理论态度。但并没有什么东西来实施这种限制——假如棋手要自己修改下棋的规则,我无法说服他。他可以有数不清的理由,我要么没有,要么就只能是,“这样就没办法下棋了”。但这不是理由,而是目的。

因此,维特根斯坦的问题就是关于态度转变的问题——从理论态度转变为实践态度。这里不可能说服,也没有理由来说服。这就像一个哈姆雷特式的问题:我是应当先去生活,还是应当先思考该如何生活?如果选择思考生活,那么这个问题就存在;而选择生活,就等于说没有这个问题,从而也没有任何选择的的活动发生过。一旦思考,这个问题就一直存在,直到选择生活。按照维特根斯坦思路就可以这么认为:既然没有理由来支持一种回答,这里就没有问题。既然没有问题,那就是在生活,就等于根本没有选择过。

这是一个关于意志的问题,对维特根斯坦来说,这是真正的伦理问题。



思考:维特根斯坦驳倒了怀疑论吗?如果你是怀疑论者,维特根斯坦的论辩是否令你信服?请给出你的理由。



阅读建议

《哲学研究》注定是一部要被大多数读者所误解的著作。它在交代背景的情况下直接展开,其论述有时过于散文化、有时又过于紧凑,还常常夹杂着近乎独白的对话,读者很容易错失其中的关键点,将其中的哲学庸俗化。《哲学研究》的思考深度是《逻辑哲学论》赋予的,只有在至少掌握了《逻辑哲学论》所处理的问题以及由此得到的框架的前提下,才能找到理解《哲学研究》的角度。

《哲学研究》的文本建议选用陈嘉映的译本(世纪出版集团,上海人民出版社,2005 年)。这个译本保留了原文舒适的阅读体验。也可以读最新的德—英对照版:

Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Rev. 4th edition, translated by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, and Joachim Schulte, edited by P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, Wiley-Blackwell, 2009.

关于这部著作的导论有多种,推荐阅读

1) 威廉·哈尔德:《维特根斯坦》,陈常棨译,华夏出版社,2012 年。

——这部导论兼顾前后期维特根斯坦,在《逻辑哲学论》与《哲学研究》的衔接上做了一些工作。

2) M. 麦金:《维特根斯坦与〈哲学研究〉》,李国山译,广西师范大学出版社,2007年。

——本书实际上是关于《哲学研究》的一部研究性质的导论,可以在对文本有足够的熟悉以后再读,从而对照着建立自己的理解。

为了建立理解,避免被《哲学研究》的散文体所催眠,可以尝试思考其中所涉及的问题。克里普克的 *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition* (Harvard, 1982) 是这方面的典范。这本书是按照导论的要求写成的,可以充当研究《哲学研究》的前导。该书的汉译本为《维特根斯坦论规则与私人语言》(周志羿译,漓江出版社,2017年)。

Cambridge Companion 系列为维特根斯坦出版了第二版, *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (Hans Sluga & David G. Stern ed., Cambridge, 2018)。内容比起1996年的第一版,有大幅度的更新,体现了维特根斯坦研究的最新成果。Blackwell 出版的 *A Companion to Wittgenstein* (Hans-Johann Glock & John Hyman ed., 2017) 也可供参考。

第 13 章 日常语言学派

日常语言学派的主要代表人物是奥斯汀(J. L. Austin)、斯特劳森(P. F. Strawson)、赖尔(G. Ryle)、格赖斯和塞尔。这几位哲学家主要是在 20 世纪 40 至 70 年代发展自己关于日常语言分析的主要想法。前四位哲学家都是牛津大学的教授,他们又被称为“牛津学派”(the Oxford School)。塞尔的整个大学教育,也是 50 年代在牛津完成的。应当说,他们在哲学上都是成就卓著的人物。奥斯汀发展了对日常语言进行细致研究的方法,奠定了日常语言分析的哲学进路。斯特劳森则把以日常语言为主要关注点的哲学分析推进到形而上学领域,从而恢复了由于逻辑经验主义的活动而受到压制的形而上学兴趣。赖尔把日常语言分析的方法运用于关于心灵的概念分析,从而建立起分析的行为主义观点。格赖斯关注于交流活动,给出了以交流活动为基础,且涵盖了心灵哲学与意义理论的理论框架。塞尔则在奥斯汀与斯特劳森的工作的基础上建立了完整的言语行为理论,并把这个理论推进到心灵哲学。本章主要介绍日常语言学派如何确定自己的研究方向,并在此基础上说明这一研究方向所导致的哲学后果。

日常语言学派的基本理念有三个来源。其一,摩尔的常识观点及其关注日常语言的理论兴趣。常识观点强有力地打消了试图一劳

永逸地为知识打下基础的雄心。这种雄心支配着从弗雷格、罗素到卡尔纳普的逻辑主义计划,他们试图找到所有知识的形式基础,并用系统的方式加以刻画。牛津学派对逻辑主义的反感在摩尔那里得到了支持,摩尔在其精细的分析中体现出来的对日常语言的充分尊重肯定是极富感染力的,这推动人们关注具体情况和细节,从而以一种零打碎敲的方式工作。其二,维特根斯坦的后期工作。维特根斯坦在30、40年代的影响主要通过教学工作产生。他对语言的使用的强调,与牛津学派不谋而合。维特根斯坦后期的思想通常就被归于日常语言学派。其三,奥斯汀的关于述行语式的观点。奥斯汀独立于维特根斯坦发展了通过使用来理解语言的观点,其思路和风格都是独一无二的,它导向与维特根斯坦不同的方向。奥斯汀的工作构成了日常语言学派的硬核部分,在后面的叙述中,我们要关注的正是这个硬核以及从中发展出来的观点。

牛津学派的工作,乃至整个日常语言学派的工作,被很多人认为琐碎,没有哲学趣味,例如罗素和维特根斯坦就这样认为。在日常语言学派逐步扩大影响之际,这种评价甚至变成其他传统的哲学家对整个分析哲学的评价。至今仍然有许多不明就里的人认为分析哲学不关心哲学的基本问题。毫无疑问,这不是真的。

现在已经很难说有完全意义上的日常语言哲学家了。日常语言学派关于什么是语言、什么是概念以及各类概念间的关系提供了极为宝贵的见解,并且积累了大量极具启发性的事实,这些都被吸收进如今的语言哲学研究中。就像历史上许多其他学派一样,以前被忽视的事实和思考方向以一种崭新的方式被揭示出来,在其理论可能性的激励之下,学派诞生了;一旦这些事实与思考方向成为人们

习以为常的东西,学派便不复存在。日常语言学派就是这样的。

13.1 常识观点

在12.7节中我们已经了解过摩尔的常识观点。常识观点可以说是日常语言学派的底层架构,在他的“捍卫常识”^①一文中我们可以看到对这一观点的阐述。这里还是接着前面关于知识的讨论来说明常识观点究竟是什么。

前面的讨论中起主要作用的是这样一种知识论态度:承认我们在前反思的状态下就能够正当地拥有某些知识。如果这种知识存在,我们就可以据此拒斥怀疑论。我们还可以从这种知识出发,来探究怎样才算辩护。这种知识论态度与关于世界的态度联系在一起,承认这些常识知识,也就承认了看待世界的一种方式。于是我们就有一种关于世界的常识观点。

在“捍卫常识”中,摩尔首先列举了两类命题,并认为这两类命题就表达了典型的常识知识。^② 第一类命题可以看作是摩尔的自我中心叙述,从关于他自己身体的事实开始,逐步扩大到生活环境、生活史,其中还包括他自己的知觉、意识、信念等一系列心理内容。第二

① G. E. Moore, “A Defence of Common Sense”, in Thomas Baldwin ed. *G. E. Moore: Selected Writings*, London & New York: Routledge, 1993.

② 这种列举是从摩尔本人的第一人称视角出发进行的。这一点非常重要。像笛卡尔这样的哲学家也是从第一人称开始哲学思考,但是其结论仍然是无人称的,或者说,可以从上帝的角度展开的论述。但摩尔以及日常语言学派的特点,则在于始终把哲学家作为普通人的身份作为思考的起点。后面我们马上可以看到这一点。

类命题则针对他人,它们表明,从摩尔的第一人称看来,也会有关于他人的类似事实,为与第一类命题相似的方式所表达。第一类命题所陈述的是关于自己的事实,第二类命题所陈述的是关于他人的事实。经过非常仔细的解释,摩尔希望说明,常识观点就是每个人从自己的角度持有的由这两类命题所表达的信念。这些信念以“我知道……”的方式表达,而不是以“我相信……”的方式表达。它不是叙述关于自己的事实,而是体现为自己与世界的关系,体现为一种世界观。

在摩尔的论述中,常识观点既是一种世界观,又是一种元哲学观点(meta-philosophy)^①,它要求按照相应的方式来展开哲学研究。为日常语言学派所贯彻的,正是作为一种元哲学观点的常识观点。

作为一种元哲学,摩尔所列举的两类命题应当就“字面”(face-value)来理解。当然,这不是说,这些命题的字面意思是不容置疑、没有歧义的;而是说,无论这些命题该如何分析,都应当承认我们实际上理解它。对此,摩尔进一步的解释是,“显然,除非我们真的理解它,我们通过它所理解到的东西该如何分析的问题甚至都无法提出来”。^② 如果人们对这些命题都有同样的理解,那么无须说明它们该如何分析,人们就可以对其展开讨论。这种在理解上的共同性,也就成为常识观点的一个要素。

这种理解被当作分析的前提,这是日常语言学派的分析观的一个特色。粗略地说,理想语言哲学家希望通过分析来获得一种以前

① “元哲学”就是指关于哲学本身的观点,或者关于哲学本身的哲学研究。它考虑的通常是哲学本身是什么,哲学应该如何进行等。一般而言,哲学思考中都含有元哲学的成分。哲学是自我关涉的。

② G. E. Moore, “A Defence of Common Sense”, in Thomas Baldwin ed. *G. E. Moore: Selected Writings*, London & New York: Routledge, 1993, p. 111.

阙如的理解,而日常语言哲学家则把分析更多看作是重现既有的理解。日常语言哲学家会承认,存在着一种足以指引分析的直觉,而这种直觉就是常识观点所承认的、从字面理解的那些命题。

之所以说那些命题足以指引分析,是因为从认识论上讲,我们对那些命题的把握比对正确分析的把握更加可靠。^①而承认这一点,是常识观点的一个基本特征。比如,对于我有一个身体这件事,我的确很有把握,而这种把握性要比“我有一个身体”这个命题是什么意思更大;我会认为,无论是否知道这个命题是什么意思,我都会同意自己有个身体。与之相比,哲学家常规上都会认为,只有弄清了这个命题是什么意思,才能有把握决定自己是否相信它。就此而论,持有常识观点,就意味着与哲学家的常规理解背道而驰。

作为一种世界观,常识观点则被认为既是反对怀疑论,又是实在论的。我们在前面讨论摩尔关于外部世界证明时已经看到了这种特征。如果我知道这是一只手,那也就知道存在一个包含了这只手在内的外部世界,而这意味着我不会接受怀疑论,同时也意味着我会认为存在一个独立于我的世界。可以看到,认同摩尔所说的第一类命题,就要求承认关于外部世界的实在论,而认同第二类命题,则会承认他人心灵的存在,从而会反对关于他人心灵的怀疑论。

摩尔为这种世界观提供了辩护,这个辩护主要诉诸一致性。比如,一个哲学家不可能自我一致地相信他人心灵是不存在的,他甚至不能自我一致地怀疑这一点。这是因为,作为一个从事写作和讨论,

① G. E. Moore, "A Defence of Common Sense", in Thomas Baldwin ed. G. E. Moore: *Selected Writings*, London & New York: Routledge, 1993, p. 133.

并力图通过写作和讨论来说服别人的哲学家,不可能真的认为他人有可能不存在。

这个论证诉诸哲学家的身份。在笛卡尔的沉思中,哲学家是作为一个独白者从事哲学思考的。他一个人面对所有其他东西,他自己不属于那些东西之列。笛卡尔甚至通过怀疑论的假设,把他自己的身体也从自己那里隔离出去了。但是,在摩尔这里我们看到一个作为论辩者的哲学家形象,他必须面对其他哲学家,通过论辩和说服这些哲学家,以此来进行哲学思考。这种与他人交互的处境至关重要,因为这就等于承认自己也属于这个世界,也与他人同属一类。这样,我们就有一个作为普通人的哲学家身份。摩尔的论证就等于说,作为普通人的哲学家在从事哲学思考,这件事本身就排除了一些笛卡尔式哲学家所接受的立场。从这个论证中我们可以清楚地看到,元哲学的事实,即哲学家在干什么,对哲学立场产生了怎样的影响。

不过,我们也不是非要接受摩尔的论证——我们可以不接受他对哲学家身份的解释,从而坚持自己是笛卡尔式的独白哲学家。这样做是有代价的,因为这就等于退出了争论,从而让摩尔赢得这一分。一种可能的出路是,区分哲学家的两种身份,即从事论辩的世俗身份和从事沉思的本真身份。由于哲学家只为思想负责,论辩只是获得思想的途径,论辩时所主张的东西就只是过渡型的立场。因此,摩尔所说的常识观点并不直接等于正式的哲学观点。这样,摩尔所赢得的那一分终将失去。

不过,无论如何,常识观点的核心特点也就就此确定了——它从作为普通人的角度来从事哲学思考,把哲学思考当作属于世界和社会进程的行为,而不是世界之外的沉思。这为哲学添加了更为丰富

的思考维度。

摩尔坚持认为,常识观点是一种实在论观点。从关于手的论证我们看到,摩尔从“我知道这是一只手”得出手的存在。这个论证看起来很直接,但还是暗含了一些前提。从“我知道这是一只手”,可以直接推出“这是一只手”这个命题是真的;但是,从这个命题为真,还不能推出“这只手是存在的”——是否能够得出这一点,取决于这个命题该如何分析。而摩尔则认为,该命题为真,以及我是否知道这是一只手,这些并不取决于对命题要如何分析。如果情况相反,我们就无法由此得出手的存在。



思考:回顾一下摹状词理论,看能否从罗素那里找到一种方法,来说明为了让“这是一只手”为真,确实可以不需要手存在。



但是,常识观点仍然可以是一种实在论,不过它将区别于其他意义上的实在论。即使“这是一只手”这个命题分析后并不意味着这只手存在,它也会意味着,分析以后总有存在的东西来让这个命题为真。我们可以对分析抱无所谓的态度,继续坚持实在论。我们可以认为,最终总是有存在的东西让这个命题为真。在什么东西存在这个问题上退让一步以后,常识论者可以推进一步,指出,那种最终通过分析确定了的東西,仍然需要按照常识观点来加以保证。这就是说,常识观点构成了分析的底线。

在这种底线意义上,常识观点仍然是一种实在论,并且是摩尔所坚持的那种实在论。这是由理解命题的一般方式决定的。从常识观点来看,命题被用来谈论某个东西,因此命题为真,这本身就保证了

被谈论的东西存在。被谈论的东西必须在命题中得到表示,否则我们如何知道命题谈论的是什么呢?因此,即使命题“这是一只手”被分析以后手消失了,命题中仍然有一个东西表明它谈论的是什么,这就是“这”。我们终将对命题的字面意义报以信任,从而,基于常识观点,我们终将承认,一些就字面意义谈论的东西存在。这就是常识实在论。

摩尔关于常识观点的讨论有相当大的启发性。虽然未能证明我们应当采纳常识观点,但他还是表明了常识观点是一种融贯的哲学一元哲学立场。要解释这种立场究竟是什么,我们或许需要知道这种立场为什么是必须接受的,从而需要给出摩尔未能给出的证明。不过,摩尔所说的东西已经足以表明这种立场的主要特征是什么。常识观点以一系列的常识信念作为标志,这些信念为人们所共享。我们之所以接受这些信念,是因为我们在作为思考者的同时也是行为者。这些信念是我们要被当做这样的行为者而必须具备的。只有认为他人心灵存在,我才能和他争论关于他人心灵的怀疑论问题。常识信念为我的行为者身份所预设。^①

对于日常语言学派来说,常识观点的重要性也就在于提示了这样一种立场:思考本身就是一种行为,因此,这种行为所需要的条件,也就是思考所必须接受的前提。日常语言学派的特殊性就在于对这一立场的消化和贯彻。从语言学转向的背景来看,这就意味着思考以及对思考(知识)的分析必须借助日常语言来进行。因为,日常语言才是已经被使用的语言,从而才是能够用来做事情的语言。理想

^① 关于预设,参见本书 13.3 节。

语言则不是。

13.2 奥斯汀:述行语式

语言总是所使用的语言,这并不是新鲜事。但是,这一点在哲学上究竟意味着什么,却是牛津学派,特别是奥斯汀的伟大发现。在4.1.1节讨论弗雷格的判断理论时,我们已经看到弗雷格对于这一事实给予了重视,但奥斯汀关注使用行为的方式与弗雷格迥然不同。不过,与弗雷格对照起来看,对于理解奥斯汀的思考路线还是有帮助的。

我们知道,弗雷格的判断理论关注对于句子的一种特定使用,这种使用旨在达到真。也就是说,如果说出的句子是真的,那么说出这个句子的行为就是成功的或者有效的。这种使用就是判断。判断为弗雷格思考语言、心灵与实在这三者的关系提供了基本框架。一个判断如果是真的,那么它就是关于实在的有效判断,通过把握这个判断,心灵获取关于实在的知识。意义理论的目的在于从判断中分离出是真的东西,即真值载体,从而在语言、心灵与实在间建立连通关系。在真值载体究竟是什么这个问题上,对于判断的理解起了关键作用。弗雷格把判断行为区分为语力和思想这两个成分,并把判断理解为断定一个思想为真这样一种行为。这样,他就可以通过为思想指派真值,来刻画判断行为。这种刻画是规范性的,它表明了判断行为应当是怎样的。例如,如果宇宙真的是无限的,那么所做出的判断行为就应当是断定“宇宙是无限的”。

这一整套想法会让人们自然而然地认为,真值就是思想的性质,而思想作为真值载体,就是具有这个性质的实体。进而,判断行为就等价于对真值载体的描述,说明某个真值载体是真的,也就给出了一个判断行为。弗雷格本人并不认为真是思想的性质,他认为真是思想的指称。但从处理逻辑的方式来看,他也确实在描述一些被认为产生真命题的思想结构,并以此来对判断行为做出规范。而引起奥斯汀不满的,也正是这种做法。

为看到其中的要点,我们注意:

- 1) 断定宇宙是无限的。
- 2) 表达“宇宙是无限的”为真这一思想。
- 3) 抱有“宇宙是无限的”这一信念。

显然,在这三种情况下用“宇宙是无限的”这句话所做的不是一回事。在1)中它描述一个判断行为,在2)中描述的则是表达的思想,在3)中则描述了心理状态。在弗雷格那里,说话者通过给出一个思想来做出判断,思想是判断的必要条件。弗雷格所做的是,通过描述那些为真的思想,来对判断行为做出规范性的限制。但是,这个理论动机促成了这样一种理解,让人以为拥有“宇宙是无限的”为真这一思想,就是断定宇宙是无限的,而把握这个思想,就是获得“宇宙是无限的”这一信念。

在奥斯汀看来,这是一个错误。对于这个错误,奥斯汀所做的不是纠正它,从而修正弗雷格的正统,而是从这个错误入手,揭示出弗雷格传统完全忽视的东西。这项工作甚至有可能颠覆这个传统。既然弗雷格传统允许这样的错误发生,它必定在某些重要的方面存在缺陷。这个缺陷发生在判断理论这样一个非常基础的层次,揭示这

个缺陷的工作肯定有巨大的回报。奥斯汀关于述行语式的见解,隐含一个野心勃勃的规划:在一个全新的基础上重新建立心灵、语言和实在间的联系。

在“述行式言语”这篇文章中,奥斯汀区分了使用陈述句所做的两种不同言语行为(utterance),述行式言语(performative utterance)和断言式言语(constative utterance)。^①为看到这个区别,我们注意下列句子:

- 4)我向你道歉。
- 5)我把这艘船命名为伊丽莎白号。
- 6)我和你打赌,明天准下雨。
- 7)我走在乡间的小路上。

这四个句子都是第一人称单数、现在时态的陈述句,并且都是主动句。我们可以很清楚地把它们区别为两组,第一组包含前三个句子,最后一个句子属于另外一类。这两组句子的区别是这样的,第一组句子中包含的动词本身就是说这些句子所做的事情,第二组句子则不是这样的。当我说4)时,我就是在道歉,说5)时,就是在为一艘船命名,而说6)时,就是在打赌;但是,当我说7)时,却并不是在走路,而是在描述走路。这两组句子中,说出前一组句子的行为本身就是

^① 参见奥斯汀:“完成行为式表述”(Performative Utterance),载于马蒂尼奇编《语言哲学》。但我在此采取的翻译不同于这里所说的中译文翻译,以下是理由。“performative”强调说出一个句子本身就是在做一件事,而这件事不同于仅仅是旨在描述一种状况的断定行为。用“完成行为式”来翻译有些别扭。在说出这个句子的同时,相应的行为并没有被完成,而是正在进行,这里说和做是一回事,是同时的,译成“述行式”简洁恰当。“utterance”若译成“表述”,就不易与“expression”区别。后者既指说出的句子,又指说出句子的行为。“utterance”指说话的行为,实际上就是“speech act”,译成“言语”合适。

在做句中动词的行为,而说出第二组句子的行为仅仅是在描述句子中所说的行为。说出第二组句子的行为,是断定式言语,而说出第一组句子的行为,则是述行式言语。

对于这个区别,似乎可以提出这样一种反对意见:述行式言语其实可以看作是对于相应行为或者过程的描述。当我对你说出4)的时候,你可以理解为我是在告诉你我内心的真实感受,这就是我为对你做出的事情而感到难过。同理,说出5)可以是对于我的命名行为的描述,因为,如果这个描述是真的,那我就确实把这艘船命名为了伊丽莎白号。对于6)也可以作如是观。

这种理解会出现一种很奇怪的后果。如果我向你说出了4)这个句子,但我一点也不为我对你做的事情而感到难过,这样一来4)所说的就错误地描述了我的心理状态。这时该如何评价我对你说出4)这个句子的行为呢?我对你说出4),这通常被理解为我向你道歉。如果这个道歉行为进一步被解释成描述我的心理状态,那么我的这个描述是错的,就要被看成一次不成功的道歉。这是因为,既然道歉是描述,那么一个不成功的描述就是一次不成功的道歉,也就是说,我实际上没有向你道歉,即使我向你说了道歉。奇怪的是,如果我向你说了道歉,那么道歉就完成了。

这种理解起源于这样一种看法:陈述句总是描述性的,它总是断定了某种情况,而这体现在陈述句的语力上。由此进一步,就会使我们把真和假看作对于所有使用陈述句的行为的评价,因此,像4)、5)、6)这样的句子,就要么是真的,要么是假的。顺着这个思路,当4)是真的,使用4)这个句子的行为就达到了目的。因此当我对你道歉时,你要做的事情就是鉴别我心里是否难过。这样,虚伪的道歉

就等于撒谎。

在奥斯汀看来,这样理解就犯了方向性的错误。真和假,并不是评价说出第一组句子的行为的标准,这类句子并不描述任何东西。正是由于被这种理解所误导,使人认为在人的行为底下,还隐藏着心理状态或者心灵,这些东西为4)这样的句子所描述。把本来不是描述性的句子误认为是描述性的,在奥斯汀看来就犯了描述谬误(description fallacy)。

至少,有些陈述句的使用不是描述性的,这就是述行语式。述行语式的使用本身就是做出句子所说的行为,这类行为我们不能用真和假评价,但能用恰当(felicitous)或不恰当(infelicitous)来评价。我对你说道歉,但我不是真心的,我甚至为伤害了你而沾沾自喜,这样的道歉不是假的,而是虚伪的,也就是说,是不恰当的。假定在某个深夜,一个喝醉了酒的流浪汉跑过来把酒瓶砸向刚竣工的那艘船,并说出了句子5),那么这艘船并没有因此而被命名为伊丽莎白号。这样的行为也是不恰当的。恰当的命名行为是在命名仪式上某个被指定的人在适当的时间以适当的方式说出5),对于什么样的时间是适当的,什么样的方式是适当的,有一整套社会约定或者规则。事实上,规定述行式言语是否恰当的,总是一套相应的规则,这些规则植根于行为者所生活的社会环境和文化背景,并使这些行为以某种方式与说话的语境相联系。



思考:上一节结尾处我们说,只有日常语言才是用来做事情的语言,理想语言则不是。理想语言是我们设计出来的语言。考虑一下,为什么这么说。你是否同意这一点?



述行语式与断定语式的区分是针对语言使用所做出的经验层次上的区分,借助这个区分奥斯汀在哲学上所达到的最多是这样一种见解:有些哲学问题,例如关于心灵实体或者心理状态的问题,是受描述谬误的诱导产生的。但是,这个见解到目前为止仍然脆弱。某些陈述句不是描述性的,这并不意味着不存在描述性的陈述句。如果有这样的陈述句,那么我们关于存在心灵实体或心理状态的看法,就可以在那些确实是对心理状态的描述中得到支持。奥斯汀在这个区分的基础上做出了推进,把断定语式吸收进了述行语式。

奥斯汀的做法是,先指出有些陈述句不是断定性的,而是述行语式,然后说明,述行语式与断定语式间不存在真正界限,进而亮出底牌:断定语式实际上是述行语式的一种。

述行语式被区分出来,是依据这样一个标准:我们不用真和假来评价使用句子的行为,而是用恰当与不恰当来评价。但是,有两类显而易见的情况使这个区分标准变得模糊起来。一类情况是,有些陈述句同时是述行语式和断定语式。例如“我很难过”(I am sorry)既可以理解为对我的心理状态的描述,又可以理解为道歉行为。裁判员说“进球有效”,既是一次裁决行为,又是对于进球的情况的断定,它可以是真的或假的。第二类情况是,对断定语式很明显存在恰当与不恰当的评价。例如“约翰的所有孩子都是秃顶”这个断定句在约翰没有孩子的情况下是不恰当的。真和假不是对陈述的唯一评价,存在大量其他评价的余地。只要我们意识到,断定不过是所有述行语式中的一种,而没有任何特殊的地位,这一点就非常明显。毕竟,一个断定语式“ p ”可以等效地说成“我断定 p ”,这就清楚地表明

了,断定语式不过是述行语式中的一种。

由此自然引发一个问题:既然对于述行语式的恰当与否,我们有一套规则来依据一些语境要素做出评价,而断定语式不过是述行语式中的一种,那么对于断定语式,我们据以做出评价的规则又是怎样的呢?关于述行语式的规则是怎样的,这是一个经验研究的问题。我们可以对各种各样使用陈述句的行为进行分类研究,然后在此基础上按照各种类别讨论什么样的行为是恰当的,什么行为是不恰当的,一个行为要成为恰当的,需要什么样的条件,如此等等。这种研究依赖于我们对人类说话行为的了解,以及我们通过参与和习得这些行为所获得的语感和想象力。语言学家从日常语言哲学家的这类经验研究中获益良多。但是,我们在这里所关心的是这类工作的哲学部分。提出关于断定语式的规则的问题,就是进入哲学部分的入口。由于知识是通过断定语式的陈述句表达的,知识的基本性质就可以通过对断定语式的研究得到揭示。当把断定语式看作是述行语式的一种,从而接受相关规则的约束,知识的基本性质也就受制于这些规则。



思考:很多哲学家把哲学研究归于与经验研究完全不同的层次。通常,他们会认为哲学是关于概念的研究,而经验研究则是关于事实的研究,这些事实研究以相应的概念研究为基础。按这个观点,哲学在逻辑上要先于经验研究。你对于哲学研究与经验研究的区别与联系是怎么看的?在奥斯汀这里我们看到经验研究在某种程度上先于哲学,这是否推翻了在这个问题上的通行看法?



事实上,奥斯汀就试图探讨真所依赖的述行规则。^① 对此我们在这里不准涉及。奥斯汀对于建立关于一般意义上的述行规则的理论缺乏兴趣。对他来说,更有价值的事情是观察人们通过说话做各类事情的方式,以此来纠正某些哲学上的错误。例如前面提到的描述谬误就是这类错误的一种。用奥斯汀本人的话来说,这样做对哲学具有“治疗性的”效果。^②

奥斯汀开出的这个研究思路,在塞尔与斯特劳森那里得到进一步发展。在斯特劳森那里,把陈述内嵌到行为中,这一步骤导致了至关重要的后果,由此我们可以得到一种新的哲学分析模式,一种描述的形而上学是这个模式中的核心部分。而在塞尔那里,关于述行语式的研究以言语行为理论(speech act theory)的系统形式建立,把这个形式运用于一般而言的意向行为,就得到一种心灵哲学。在后面对这两者的基本思路的讨论中,我们会看到奥斯汀的基本想法是如何起作用的。

13.3 斯特劳森:描述的形而上学

罗素的摹状词理论被认为是分析哲学的典范,我们也看到了这个理论如何支配着罗素的分析理念。自1905年“On Denoting”这篇文章发表以来,它很久未遇到强有力的批评。1950年,斯特劳森揭竿

^① Austin, “Truth”, in *Philosophical Papers*, J. O. Urmson & G. J. Warnock ed., Oxford, 1970.

^② Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford, 1962, p. 3.

而起,在《心灵》(*Mind*)杂志上发表文章“On Referring”,^①从摹状词理论的根基处抨击这个理论。对罗素来说,摹状词理论是一种哲学分析理念的基础,斯特劳森对摹状词理论的批评,也为建立他自己的哲学分析理念提供了基础。

为了理解斯特劳森对摹状词理论的批评,需要回顾一下这个理论。对于句子

1) 当今法国国王是秃头。

按摹状词理论给出的分析是:

2) 存在唯一的 x , x 是当今法国国王, 并且 x 是秃头。

如果这个分析成立,那么1)是真的,当且仅当2)是真的。这就相当于说1)蕴涵句子

3) 存在唯一的 x , x 是当今法国国王。

如果说出1)的时候法国没有国王,那么1)就是假的。斯特劳森攻击的是1)蕴涵3)这一点。如果这种蕴涵关系不成立,那么摹状词理论也就不成立,因为它所提供的分析不可接受。现在看为什么斯特劳森认为这种蕴涵关系不成立。

斯特劳森看待1)的方式与罗素不同。对于罗素来说,句子1)直接就具有意义和真值,它的意义是这个句子所对应的事实(如果有的话),是句子中词项所指称的东西构成的复合物。如果句子所对应的是事实,那么该句子就是真的。斯特劳森则从奥斯汀的角度,把句子理解为属于述行语式的陈述,或者说,理解为陈述行为的产物。一个陈述行为就是使用句子来做出一个陈述(即断定)行为。奥斯汀并没

^① 参见斯特劳森:“论指称”,载于马蒂尼奇编《语言哲学》。

有严格区分把真归属于句子本身和归属于陈述行为这两种情况,但他把断定语式作为述行语式的一种,却隐含了这样一种看法:仅当一个句子被用来做出一个陈述行为时,我们才说它是真的或假的,这其实就是说,我们实际上是把真值归于陈述行为。简言之,首要的真值载体对于罗素来说是句子,而对于斯特劳森来说,则是陈述行为。

从这个新的角度看待类似于1)这样的句子,就不仅要考虑句子的真值,还要考虑使用这个句子的陈述行为是否恰当。如果陈述行为不恰当,那么句子就既不真,又不假。因为在这样的行为中,句子不能被理解为一个陈述,进而,句子并没有被用来成功地断定什么,无论其所断定的是真还是假。

考虑说出句子1)的行为是否恰当。结合使用句子进行交流的通常情况,可以很自然地给出回答。假定一个人在2000年对我说出句子1),我的反应可能是这样的:“我不知道当今法国国王是不是秃头,因为现在根本没有法国国王”。言下之意就是,你的话对我来说根本就不知所云。在2000年说出句子1),这不算恰当的陈述。如果情况是这样的,那么3)为假,并不意味着1)也就假的,而意味着使用1)做出的陈述是不恰当的,此时它既不真也不假。

按照罗素的观点,我的反应就会是,“当今法国国王是秃头?当然不是这样的,因为现在法国根本就没有国王。”这个反应有些奇怪,因为,既然我们是在谈论当今法国国王,那么说情况不是像1)所说的,其实就是在说,对于当今法国国王来说,“是秃头”对他是假的,即当今法国国王不是秃头。但是,我又说当今法国国王并不存在,这种情况就类似于说,“我手上的杯子不是粉红色的,因为我手上根本没有杯子”。



思考:回顾摹状词理论,看这个奇怪之处是否真的存在,斯特劳森对罗素的批评是否公允。

提示:罗素不会说,“当今法国国王”指称了不存在的东西,而是说它根本不指称什么。这一点在这里起什么作用呢?



用摹状词理论来分析我们日常的断定行为,就会面临这样的两难选择:要么承认摹状词理论没有对我们的指称活动做出正确分析,要么承认摹状词理论所分析的并不是我们通常所做出的指称活动。因此,从日常使用的角度说,摹状词理论是不可接受的。

那么,可以接受的分析是怎样的呢?斯特劳森重新考虑了1)和3)之间的关系。在我们说出1)这个句子来做出断定的时候,如果3)是假的,那么这个断定并非是真的或者假的,而是不恰当的,是既非真又非假的。在斯特劳森看来,情况不是1)蕴涵3),而是1)预设(presuppose)3)。

为了理解什么是预设,我们设想这样一个对话情境:警察盘问一起谋杀案的嫌疑人:“你是用床单还是绳子让她永远闭嘴的?”心情紧张的嫌疑人回答说:“床单。”在这之前,嫌疑人并没有供认是自己杀死了被害者,而只是承认自己与她发生了口角。警察询问发生口角的细节,通过这个看似仅仅与争吵有关的问题,警察撕开了嫌疑人的心理防线。如果嫌疑人确实是这样回答的,就等于承认是自己杀死了受害者。当他这样回答时,实际上就默认了提出这个问题的所有背景,而在这个背景中包含了是自己杀死了受害者这样一点。如果嫌疑人足够镇定,就会说,“我没能让她闭嘴。”从而推翻警察发问的

那个前提,即他成功地使受害人永远闭嘴。显然,无论嫌疑人是回答“床单”还是“绳子”,还是别的什么,都承认了这个前提。这里我们就说,警察的问题预设了这个前提。

类似地,无论是断定1)还是断定当今法国国王不是秃头,3)都必须是真的。我们可以近似地说,如果 p 预设 q ,那么不仅 p 蕴涵 q ,非 p 也蕴涵 q 。这只是一种近似的说法,因为预设实际上是使用句子的陈述行为的特征。当说“ p 预设 q ”时,我们所说的“ p ”和“ q ”都是陈述,当说“非 p 蕴涵 q ”时,所提到的“非 p ”也是陈述。说一个句子是陈述,是就其为一个陈述行为所使用,是该行为的产物而言的。在斯特劳森那里,真值载体是陈述而不是句子或者命题,像蕴涵这样的真值函项也应当是陈述之间的关系。

对于预设来说,首先,预设是一个陈述和另一个陈述间的关系,这种关系通过它们都是陈述行为的产物这一点建立起来;其次,陈述行为的背景决定了会有这样的预设关系。在警察盘问嫌疑人的例子中,使一个人永远闭嘴,就意味着杀死他。在这个背景下,那个问题就预设了是嫌疑人杀死了受害者。同样,绳子和床单都足以使人毙命,这也属于建立预设关系的背景。在其他背景下,原有的预设就不一定成立了。预设并不是一种逻辑上的关系,例如不是罗素所设想的逻辑蕴涵关系,而远比逻辑关系松散。



思考:认为真值载体是陈述而不是句子或命题,会引发一些问题。例如,按这个看法,当我们说“ p 蕴涵 q ”时,我们所断定的是什么呢?考虑一下这个问题。



从上述已经可以看到, p 预设 q ,这与 p 蕴涵 q 不是一回事。如果1)和3)之间的关系是前者预设后者,那么就不是前者蕴涵后者。而如果1)并不蕴涵3),那么摹状词理论就是错的。

在对摹状词理论进行批评的过程中,我们可以看到斯特劳森在看待问题的方式上的变化。这种看问题的方式与奥斯汀关于述行语式的观点一致,它要求把说出一个陈述句子看作是做一件事,是在做出一个陈述行为,并以此为基础分析陈述句。

这样就很自然地解决了罗素用摹状词理论来解决的排中律失效问题。如果当今并没有法国国王,那么1)和

4)当今法国国王不是秃头。

都不恰当,它们都不具有真值。斯特劳森实际上回到了通常对于类似于1)和4)这样的陈述句的理解上,即其中出现的摹状词确实是用来指称的,而不是像摹状词理论那样,认为它们没有指称。

要得到关于陈述句的完整理解,我们还需要考虑意义。这一点关系到罗素用摹状词理论来解决的另外一个问题,即非存在问题。对罗素来说,

5)当今法国国王不存在。

这个句子如果不按摹状词理论来分析,而是认为它所说的是“当今法国国王”所指称的对象不存在,那么它就没有意义,但它却是真的。如果按斯特劳森的观点,认为这个摹状词确实是用来指称对象,那就必须解决这个问题。他的解决方式是,认为指称词项的意义不是其指称,而是确定指称的手段,这种手段已经以某种事先约定的方式与词语联系在一起了。这样一来,即使5)确实是真的,这也不意味着“当今法国国王”这个摹状词没有意义。

但是,对于非存在问题还有另外一种解释,即5)这个关于当今法国国王的陈述句在本体论上承诺了当今法国有一个国王,但5)与这个承诺相冲突。即使引入预设概念,也不能消除这个冲突,因为5)所预设的恰恰也就是当今法国有一个国王,而这与它自己所断定的内容相冲突。^①

对这个问题斯特劳森可以有两种不同的回答。第一种回答是,像5)这样用来断定存在的句子中的摹状词并不是指称词项;第二种回答则是,为了断定5),无须预设当今法国国王存在。要采取第一个办法,就必须对断定某某存在这样的本体论陈述给出一种特殊的解释。斯特劳森采取的是第二种办法。事实上,摹状词理论在这一点上确实提供了一条出路,这就是把本体论陈述中的指称词项消去,从而避免上述冲突。^② 斯特劳森可以利用这一点。他所反对的并不是摹状词分析的一般形式,而只是反对把摹状词分析所给出的东西解释成被分析句子的逻辑等价物。他引入了独立于指称的意义概念,意义一般而言就是确定指称的方式。自然,做出一个指称,就预设了能够按相应的方式来确定这个指称,这个关于某物存在的预设可以恰当地理解为预设具有某某性质的东西存在,我们依据这样的性质来确定指称。

一旦涉及关于某物存在的断定,就可以过渡到本体论。现在,我们可以讨论斯特劳森的路线将会导致什么样的哲学后果。斯特劳森本人着力发展的是一种形而上学研究策略,这是一种非还原的一描

^① Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Doubleday & Company, Inc., 1953, pp. 234-235.

^② Ibid. p. 248.

述式的哲学分析。这种分析的两个核心要点是,1)被分析项预设了分析项,2)被分析项并未被还原为分析项。而这两个要点的基础则是,我们可以通过描述陈述行为所预设的东西,来获得一种形而上学。下面通过与罗素的构造主义分析相对照来说明这种形而上学的主要特点。

在第5章我们已经看到,摹状词理论是如何导致构造主义分析的。构造主义分析就是罗素心目中的哲学分析。《数学原理》中的整个逻辑主义计划都是这种构造主义分析的产物。这种分析的基本思想是这样的:既然通常关于某对象的谈论都可以通过摹状词分析写成具有特定逻辑形式的命题,而原来的命题与这个新产生的命题等价,那么我们通常认为其存在的那个对象,即被分析的那个对象,本身就是按这种逻辑形式构造出来的,因此它可以还原成这种逻辑构造,只要我们承认这种逻辑构造所需要的要素存在,被分析的那个对象也就存在。这样一来,我们就可以得到一种更为经济的本体论,其中不包含被摹状词理论分析掉的那些对象。可以看到,这种构造主义分析的两个基本要点是,1)关于被分析项的谈论与具有特定分析项的逻辑结构等价;2)这是一种还原论分析。这两个要点依赖于一个基本思想,即摹状词分析是一种独立于陈述行为的逻辑分析。

否定了摹状词理论的基本思想,情况就有所不同。一个明显的变化是,通过摹状词分析所获得的逻辑结构并不是原来陈述的逻辑等价物,而仅仅是原来陈述的预设。由于预设是一种基于使用语境的关系,而比罗素理解的逻辑关系更为松散,我们实际上得不到一种还原论。因此,即使能够进行一种摹状词分析,所获得的逻辑结构也不是被分析项在本体论上的替代物。在很多时候,我们实际上仍然

需要承认被分析项具有独立的存在。斯特劳森所得到的哲学分析,是一种内嵌于陈述行为中的分析。

一旦把哲学分析内嵌于陈述行为中,对于指称就会提出一个宽松得多的要求。在罗素心目中,需要对指称做出下面的规定:

6) 指称词项 R 指称对象 o , 当且仅当, 有且仅有一个对象满足谓词 F , F 是 R 的摹状词分析, 而这个满足 F 的唯一对象就是 o 。

这是一个定义性的条件。谓词 F 定义了我们关于对象 o 的概念, 只要把握了这个概念, 也就知道 o 是哪个对象。而在陈述行为中所要求的仅仅是, 在特定的对话语境下说话者能够通过做出一个指称行为, 让听话者识别出他所指称的对象。我们可以这样表述这个要求:

7) 在语境 C 中, 说话者 S 使用指称词项 R 指称对象 o , 当且仅当, 存在一种对于能够为听话者 L 在 C 中所使用的手段, 这种手段与 R 相联系, 并能够使 L 在 C 中识别出 o 。

这就是说, S 之所以能够使用 R 来指称 o , 是因为 R 提示了一种能够使 L 识别出 o 的手段。这个条件是识别性的, 而不是定义性的。即使这种手段不能唯一地确定对象 o , 只要能够在说话的语境中使 L 识别出 o , 指称行为就达到了目的。 S 使用 R 来指称, 部分地是因为它具有某种约定性的内涵, 这种内涵也为 L 所把握。对这种约定内涵的要求可以随着说话语境的不同发生变化。在最为一般的情况下, 例如在科学语言中, 所需要的内涵可以是非常一般的, 以确保在 L 具有最基本的背景知识的情况下也能确定指称。如果 S 对 L 的知识背景有足够了解, 那么对指称手段的要求可以降低, 只需要能够使听话者识别出说话人所谈论的那个对象, R 甚至可以不负载在 C 中唯一

地确定 *o* 的那种意义。

从这种对话模式出发,可以有两个发展方向,一个是语言哲学上的,另外一个则是形而上学上的。从语言哲学的方向上看,这个模式中出现了两种意义的区分,即字面意义(literal meaning)和说话人意义(speaker's meaning)。所谓说话人意义,就是指说话人使用具有字面意义的词句所要传达的意义。例如“天黑了”这句话,它有确定的字面意义。如果现在说这句话,我就在用这个句子陈述天黑了这一事实;陈述天黑了这一事实,就是我使用这句话的说话人意义。一般说来,说话人意义的基本形式是“By utterance of *P*, speaker *S* means *x*.”。具有哲学意味的是,如果认为交流是语言的本质,那么说话人意义就是字面意义的基础,因此,研究字面意义是如何从说话人意义中建立起来的,就是一件饶有趣味的工作。格赖斯就发展了这个想法。斯特劳森认为,可以把奥斯汀关于述行语式的恰当性条件的思想运用于字面意义问题,从而建立一种关于字面意义的语言学规则。^① 另一个方向,即形而上学的发展方向,就是斯特劳森的描述的形而上学(descriptive metaphysics)。

在斯特劳森这里,所谓描述的形而上学,就是探究我们实际上如何思考世界。由于世界中的东西是通过指称和量化引入陈述的,关于事物的形而上学问题也就与指称和量化如何进行相联系。这就与前面所说的7)衔接起来。与描述的形而上学相区别的是修正的形而上学(revisionary metaphysics)。修正的形而上学旨在提供比我们实际上更好的思考世界的方式。在斯特劳森心目中,笛卡尔、莱布尼

^① 参见斯特劳森:“意义与真理”,载于马蒂尼奇编《语言哲学》。

茨和贝克莱是修正的形而上学家,而亚里士多德和康德则是描述的形而上学家。应当说,修正的形而上学家旨在提供关于世界本身是怎样的图景,这幅图景构成了他们所提倡的那些观点的基础。而描述的形而上学家则谦逊得多。他们从我们实际上是如何思考世界的,整理出一幅关于世界是怎样的图景。这幅图景不是独断的,而是局部的和临时的。随着对我们实际思考方式的了解深入,世界图景也允许得到相应修改。^①



思考:在《个体》这部著作的序言中,斯特劳森声称描述的形而上学能够可靠地应对怀疑论,言下之意是,修正的形而上学就不具备这一优点。请对斯特劳森的这一观点做出评论。描述的形而上学何以能够应对怀疑论,而修正的形而上学何以不能?笛卡尔不是从怀疑论入手的吗?



具体说来,什么是描述的形而上学呢?

举个简单的例子来说明。假定在一次对话中甲对乙说,“柱子后面的那个人在抽烟。”甲用“柱子后面的那个人”这个摹状词来指称一个对象,乙明白她在说什么。乙在这个对话语境中不仅明白这句话中所包含的每个词的字面意义,而且明白甲所说的话的内容,还可以验证她所说的是不是真的。甲是如何使乙明白她在谈论什么的呢?他们都没有看到柱子后面的那个人,柱子挡住了视线。这句话预设了有根正被谈论的柱子存在。即使在乙的视野内有多根柱子,

^① Strawson, *Individuals*, Introduction.

甲也没有指明是哪根柱子,乙仍然可以对照这句话的字面意义做出判断,甲所预设的那根柱子后面有青烟冒出,就像一个人在那儿抽烟一样,从而找到那根柱子。种种语境要素使乙能够确定甲所谈论的是什么,而甲知道乙知道这些要素,从而利用它们来使乙明白自己在说什么。

现在的问题是,甲和乙能够这样彼此交流的前提是什么。哪些关于特定语境要素的知识在起作用,这并不是理论所关心的,理论所关心的是具有某种普遍性的东西,即这些要素彼此以何种方式联系在一起。在我们假想的对话中,空间对象之间的空间关系在起作用。甲和乙在一个共同的空间中进行了一次定位活动,而这种定位活动依赖于他们对空间和物体关系的共有理解。按这种共同的理解,空间概念与物体概念之间以特定方式彼此联系,由此构成一个概念图式(*conceptual schema*)^①。可以说,描述的形而上学主要研究的就是我们通常所采用的概念图式。

上述对话中出现的概念图式表明了空间与物体是如何联系起来的。对话者通过柱子这个物体确定了一个空间位置,然后利用空间关系来确定另外一个空间对象,即吸烟者。这既不是用空间概念来定义物体概念,也不是反过来用物体概念来定义空间概念,而仅仅表明这两个概念在使用中相互依赖。我们可能会把物体定义为占据空间的东西,这是因为我们通常可以利用空间来识别一个物体。例如一个物体通常应当占据连续的空间,而这个空间具有形状、尺寸等特征,如此等等。但如果我们识别一种空间关系也需要物体,那么就会

① 有些文献译为“概念框架”。

反过来用物体来定义空间,而这表明用定义的方式来理解这两者的关系只能导致循环。确实,为了识别一种空间关系,我们需要物体。用尺子来测量距离就是这样的例子。



思考:我们似乎可以不用物体来确定空间关系。例如,几何学引入了点、线、面,而这些都不是物体。事实上并不存在几何学意义上的点、线、面这样的物体。这是不是就表明了空间概念并不依赖于物体概念呢?

思考:克里普克对关于专名的描述理论的批评,是否威胁到了斯特劳森的描述的形而上学?^① 确实有理由考虑这个问题。斯特劳森虽然猛烈批评摹状词理论,但还是保留了摹状词理论的精神实质,即任何通常意义上的指称,都要以某些描述性的内容作为支持。描述的形而上学实际上就是要研究这种描述性的内容是如何构建起来的。如果克里普克对描述理论的批评是对的,那么描述的形而上学就可能遇到困难。



13.4 塞尔:言语行为理论

在区分了述行语式与断定语式之后,奥斯汀在《如何以言行

^① 在《命名与必然性》第62页中,克里普克明确地把关于专名的描述理论归于斯特劳森。

事》^①中引入了言谈行为(locutionary act),言内行为(illocutionary act)和言效行为(perlocutionary act)的区分。这个区别为分析说话行为提供了一个基本的框架。

所谓言谈行为,就是说出有意义的句子;言内行为就是说话的行为本身就完成的行为;言效行为则是借助于说话在听者那里引起某种效果的行为。例如,说“警察来了”这个句子的行为就是言谈行为;就说这个句子是在发出一个警告而言,这是一个言内行为;就说这个句子是要在听话者(小偷)那里引起使之逃离现场的效果而言,这是一个言效行为。对于言谈行为,奥斯汀又区分了发声行为(phonetic act),用词行为(phatic act),和取义行为(rhetic act)。其中发声行为就是指发出音节的行为,用词行为则是指就构造合乎语法的句子而言的行为,取义行为则强调说出的句子是有意义的。这个区分是对言语行为按不同的抽象方法进行区分得到的。也就是说,一个言语行为可以既是一个言谈行为,又是一个言内行为和言效行为。奥斯汀又把做出不同言内行为的方式称为“言内语力”(illocutionary force),例如警告、预言、许诺等。新的三分法实际上取消了断定语式的独立地位,把它纳入到言内行为中。

塞尔对这个三分法提出了质疑。^② 他看到像“我警告你,警察要来了”这样一类言内行为,实际上依赖于“警告”一词的语义。这就是说,说出“我警告你,警察要来了”这个有意义的句子就实施了一个言内行为。与此同时,说出这个句子的行为是一个取义行为,因此,

① Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford, 1962, Lecture VIII.

② Searle, “Austin on Locutionary and Illocutionary Acts”, *The Philosophical Review*, Vol. 77, No. 4 (Oct., 1968), 405-424.

言谈行为与言内行为是彼此重叠的概念。由此他引入了可表达原则 (the principle of expressibility), 即任何言内行为都可以表达出来, 也就是说言内行为的意图 (体现为言内语力) 都可以以取义行为的形式表达。如果可表达原则是有效的, 那么所有的言内行为都可以通过字面意义得到表达。

在塞尔看来, 按照奥斯汀的三分法, 言谈行为 (确切地说是取义行为) 要按照句子的意义来识别; 而这就要事先假定命题、即句子的意义已经确定了, 由此就难以通过研究言语行为来确定句子意义。塞尔的推进在于, 把独立的取义行为合并到言内行为中, 通过研究言内行为的恰当性条件来得到句子意义。这样也就可以利用行为来解释意义了。为了做到这一点, 塞尔引入了命题行为 (propositional act) 这个概念。

注意这样一些言内行为:

- 1) 我警告, 警察要来了。
- 2) 我预言, 警察要来了。
- 3) 我陈述, 警察要来了。

在这三种言内行为中都有一个共同的部分, 即“警察要来了”, 可以说它表达了一个命题。这三个句子的差异在于言内语力。用函项式表达其结构就得到

- 4) $F(p)$.

其中的函项是语力函项, 主目则是命题 p 。在这个形式中命题 p 似乎是独立出现的, 当我们说下面的句子就是如此:

- 5) 警察来了。

实际说这个句子的行为仍然要理解成 1), 2), 3) 这些行为中的

某一个,在适当的语境中可以进一步确定究竟是哪个行为。不过,即使一个命题没有作为独立的行为出现,我们仍然可以将其作为一个行为抽象出来,并按照可表达原则单独为其命名。塞尔就把这种行为称为命题行为。一个命题行为可以说成是“表达命题 p ”。于是一个言内行为就可以说成是“通过表达命题 p , 做……(by expressing proposition p , do x)”。

至此,确定语义的任务就与对命题行为做出言语行为分析一致了。

一般说来,日常语言哲学家会在借助于何种言语行为要素来分析语义上多加考虑。像格赖斯这样的哲学家就认为,可以通过分析交流意图(communicative intention)达到语义。其一般形式是:说话人 S 通过说出 P 意味(mean) X , 当且仅当 S 的言语行为使听话人 A 通过识别出 S 的说话意图而引起某种效果,即知道 X 。这实际上是通过在听说双方的交流意图之间建立因果关系,来建立语义。

对塞尔来说,这种方法就是在言效行为的层次上来分析语义。但说什么以及意味着什么,却是一种言内行为,因此格赖斯的起点(言效行为)与目的(言内行为)隔了一层。再者,格赖斯的方案无疑有任意之嫌,因为说话人可以用任何一个表达式来意味任何东西,对此难以说会有什么限制。塞尔的批评是否公正,对此我们暂且不论。

塞尔的目的是要把言语行为中意图的成分和规则或约定的成分结合起来,从而得到确定的意义。从这一思路出发,他考察了两个层次的规则,即命题行为的层次和言内行为的层次。在命题行为的层次,他建立了指称的规则和述谓的规则,而在言内行为的层次,则讨论了许诺,请求,断言,发问,感谢,建议,警告,问候和祝贺,这样一些

行为的恰当性条件。这样就建立起一套言语行为理论。

这里我们不准备考察塞尔究竟建立了什么样的规则,而是着重讨论一下规则(rule)的基本性质及其与意义的联系。

塞尔从罗尔斯(John Rawls)那里获得启发,区分了调节性规则(regulative rule)和构成性规则(constitutive rule)。塞尔认为,说一种语言是一种依规行事的行为,而这里的规则是构成性的。^①

所谓调节性规则,就是指对已经有的行为进行规范的规则。例如一种礼节。在首次见到客人时握一下对方的右手,这是迎接客人的规则。即使我没有与客人握手,这也并不表明我没有迎接客人。迎接客人这个行为与握手这个规则之间没有必然联系,握手只是让迎接的行为更加容易辨识或者让人感觉更加舒适。对于迎接客人这个行为来说,握手的规则就是调节性的。

所谓构成性规则,就是指构成一种行为的规则。例如象棋规则对于下象棋的所有行为来说就是构成性的。下象棋时有一方将了对方的军,这个行为如果没有象棋规则,特别是关于将军的规则,是不可能做出的。设想有两个人面对面坐在棋盘边,棋盘上摆着棋子,一个人把黑色的棋子移到一枚红色棋子附近。如果我不知道下象棋的规则,就不会知道那个人所做的就是在将对方的军。如果在那个人的文化中没有下象棋的规则,我们也很难说他是在下象棋;我们会说他是在做一些类似于下象棋的动作,而不是在下象棋。如果没有象棋规则,就不可能下象棋,也不可能产生下象棋的意图。

① 塞尔:“什么是言语行为?”,载于马蒂尼奇编《语言哲学》,参见第231—233页。

那么,构成性规则所约束的是什么呢?在象棋的例子中,象棋规则规定的是不是如何移动棋子呢?如果是,那么由于移动棋子既可以是随意为之,也可以是按照规则移动,从移子的行为中我们就不能判断是否是在遵守规则。为理解象棋规则所约束的究竟是什么行为,需要对行为进行区分。下象棋是一种行为,移动棋子也是一种行为,移动棋子而没有下象棋是可能的,下象棋而没有移动棋子也是可能(例如下盲棋的情况),这表明移动棋子与下象棋不是同一个行为。象棋规则规定下象棋的行为,而不是移动棋子的行为。

构成性规则通常会规定什么叫作“做某某事”,以及把一个什么样的对象(或者事件)解释为“某某”。例如象棋规则规定了什么是将,什么是卒,也规定了什么是吃子,什么是将军。这种规定独立于下象棋的各种形式(在木质棋盘上下棋,在电脑上下,下盲棋,以一种匪夷所思的方式,例如通过叫喊或者跺脚来下),以至于我们可以说,象棋规则造就了一种关于象棋的事实(例如某人被将死,某个人作弊等),也造就了一种专属象棋的目的一手段体系(例如为了将死对方,就要先尽可能的吃掉对方的子等)。不妨说,构成规则具有自主性。

显然,只有预设了象棋规则,才能给出关于下象棋行为的描述,因为相应词项的语义是通过象棋规则确定的。如果情况是这样,那么对于象棋规则的描述就势必导致循环或者同语反复。其一般情况是这样的:假定给出一系列关于象棋规则的描述,如果这些描述中不出现诸如“将”、“卒”、“相”,或者“支仕”诸如此类的术语,而只是例如关于如何移动什么样的棋子这样一类的陈述,那么这不是关于象棋规则的描述;如果出现了这些词语或者句子,那么这些词句只有在预设了象棋规则的情况下才有意义,而这就构成了一个循环。塞尔

有些犹豫地说这些是重言式,也就是说,是分析命题。但是他又紧接着说,适当改变一些不重要的规定,仍然不失为原来的规则。例如,一种没有仕的中国象棋似乎不能说不是中国象棋。有些具有中心地位的规则是不能改变的。这意味着不能在真正的意义上说,对象棋规则的描述是分析的。对构成规则的描述究竟是何种性质的描述,在塞尔这里还是一个悬而未决的问题。^①



思考:塞尔关于构成性规则的观点可以用来解决 12.3 节克里普克的规则悖论吗?请对照一下塞尔与维特根斯坦关于语言规则的看法。



如果把说一种语言的行为理解成按照规则行事,而这种规则是构成性的,那么言语行为就可以通过给出这些规则得到界定。塞尔的任务是,研究何种言语行为能够具有说话人意义。他把说话人意图设为前提。说话人意图就是想做出某个言内行为的意图,例如试图警告某人。在此基础上,塞尔所理解的关于句子意义的问题,就是说话人意图通过何种规则才能构成的问题。也就是说,满足何种条件,才能说说话人成功地使用了语言。因此,言语行为的构成规则所规定的就是其成功条件。正是在这种意义上,塞尔认为自己的言语行为理论实现了约定与意图的结合。

这个方案可以扩展到命题内部,从而把言语行为理论变成一种关于命题的语义学。他认为构成命题的两个要素,即主词和谓词,其

① 塞尔:“什么是言语行为?”,载于马蒂尼奇编《语言哲学》,第 232 页。

语义都可以纳入到言语行为的模式中。对此只需注意,塞尔认为不仅有言内行为和言效行为,还有一种命题行为。命题行为就是表达命题的行为,是一种按可表达原则得到表述的言语行为。如果就指称和述谓的功能来分别理解主词和谓词,由主词和谓词构成的句子就会被理解成命题。指称和述谓被塞尔认为是一种可以从命题行为中抽出来的言语行为(其情形犹如在下象棋的行为中可以分离出将军和拱卒的行为),因而可以给出关于指称和述谓的构成规则。

这是否穷尽了整个意义问题呢?我们注意到在言语行为理论中实际上没有字面意义的位置。他似乎不准备考虑这个问题。不过在建立言语行为理论之后,塞尔又发表了一篇名为“字面意义”的文章^①,其主旨是要说明,字面意义这个概念是一个不确定的概念,究竟有没有字面意义,是很值得质疑的。塞尔希望消除独立的字面意义概念,把它吸收进言语行为理论中,从而论证言语行为理论就是一种完整的意义理论。

13.5 赖尔的心灵哲学

日常语言哲学家对心灵哲学尤其关注,塞尔和赖尔都建立了自己的心灵哲学。塞尔通过对意向性的讨论,建立了一种生物主义的心灵哲学。其核心思想是,意向性一种生物特性。尽管所有的生物

^① Searle, “Literal Meaning”, *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge, 1979, pp. 117-136.

都服从于物理定律,意向性还是不能用物理学来解释,它是生物组织的独特性质。^① 这一理论虽然巧妙,但并不能体现出日常语言学派的基本特色,我们这里也就不予讨论。

从前面四节的讨论,我们已经可以看清日常语言哲学的基本特色是什么了。可以说这就是对于行为的重视。对笛卡尔式哲学家来说,决定哲学是什么的首先就是沉思,即对于事物进行中立的观察。这不仅体现在,哲学家本人以沉思者的身份从事哲学研究,而且体现在,心灵的一般本质也在于进行沉思。这样,笛卡尔式哲学家就以理解一般心灵的方式来理解自身,从而达到理解的一致性。对于日常语言哲学家来说,哲学家则以活在世界中的普通人的身份进行哲学思考,决定哲学是什么的首先就是行为。思考就是一种行为,哲学家也将从行为的角度来理解心灵的一般本质。

日常语言哲学中有丰富的心灵哲学,奥斯汀、斯特劳森、赖尔、维特根斯坦都就有关心灵的主题展开过讨论,其中要数赖尔的心灵哲学最为系统。这里,我们就以赖尔为例,来说明日常语言学派会以何种方式理解心灵。

摩尔对日常观点的阐述,以笛卡尔为潜在背景;赖尔建立自己的心灵哲学,也是以笛卡尔的心身二元论作为论战对手完成的。这种二元论被赖尔称为“机器中的幽灵”。这里的“机器”就是指笛卡尔心目中的身体。笛卡尔按照机械唯物论的方式来理解身体,在这种意义上,身体与钟表一样,可以用力学定律来解释;与此同时,在笛卡尔那里表现出一种很强的愿望,希望也用类似的方式来解释心灵的

① Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, 1983.

运作。赖尔对这种二元论的不满则主要在于,笛卡尔也用像“属性”、“状态”、“过程”、“作用”、“原因”等这样的框架来谈论心灵,而这使人们像理解物理的事物一样理解心灵。^①

笛卡尔用了一种相当可疑的方式建立心灵与身体的区分。在3.4.1节我们已经看到笛卡尔是如何做的。^②简单说来,笛卡尔的理由是,心灵(“我”)的存在是不可怀疑的,而我的身体的存在却可以怀疑。这个理由之所以可疑,是因为可疑性并不足以构成一种形而上学区分。可以设想,我按照两种不同的方式对待同一个东西,按照一种方式,那个东西的存在是可疑的,而按照另一种方式,它的存在却又是不可疑的。

在笛卡尔以后,心身二元论之所以成为哲学家理解自身的基础框架,不是因为它是以一种非常有说服力的方式建立起来的,而是因为它非常直观地实现了关于心灵的表征理论(the representation theory of mind)。

简单说来,这种表征理论就是指,心灵的本质就在于表征对象,这种表征就构成了关于对象的知识。表征这个概念可以直观地类比为视网膜上的成像。看到某个对象,也就相当于在视网膜上形成一个表象,这个表象表现了对象是怎样的,它就是该对象的表征。在笛卡尔的框架中,心灵就是视网膜,就是产生表象的地方,而思考一个对象,就是产生关于这个对象的表象。罗蒂用“心灵的镜式本质”来

① 参见赖尔:《心的概念》,徐大建译,商务印书馆,1992年,第14页。

② 在那里我们用的是“心物二元论”这个术语,它适用于更加一般的形而上学主张。心物二元论贯彻到心灵哲学中,就是心身二元论。

形容这个观点,是非常恰当的。^①

表征物与被表征物之间的区分才是二元论所表现的那种区分。思考本身就是产生区分。当我自己就是那个心灵,我思考某个对象时,该对象就与我自己“拉开了距离”。我们会感觉到这段距离把两个不同的东西隔开了。这里,形而上学的区分其实是认识论框架的一种投射。



思考:请在这种表征理论框架内,考虑“我思故我在”这个论证是如何起作用的。



但是,这种区分却会引发一个问题:如果思考某个东西就是形成关于这个东西的表征,那么,思考我的思考本身,这又是怎么回事呢?由于思考就是建立区分,我不能思考我的思考本身,而只能“从旁边”思考。换句话说,既然思考一个东西就是形成关于这个东西的表征,那么当我要思考的东西就是一个表征 A 时,我实际上就是要形成一个表征 A 的东西,而这是另外一个表征,即 B。我只能在另外一次思考中思考某次思考,而不能思考当前的思考本身。这之所以构成问题,是因为我们有时候需要思考当前的思考本身,这就是在有意识地思考一件事时,我们会“监督”思考过程,随时修改它。



思考:考虑一下,一种思考过程怎样才算是有意识的?我可以“监督”自己的思考活动,并纠正其中的错误。这种“监督”本身是一

^① Cf. Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979/2009.

种有意识的思考吗？如果这种“监督”是无意识的，那么整个思考活动能够是有意识的吗？



这个问题表明，在笛卡尔式的心灵理论中，如果按照表征模式来理解思考活动，那么什么是自我监督的思考，也就难以解释了。这种自我监督的思考非常常见。有意识地按照一种规则来思考，通常就会被理解为一种自我监督的思考。像按照数列顺序来数数这样的过程就是这样的。一方面，如果出错，我们就会纠正自己的错误，这样才算有意识地数数。我们用心灵的活动来解释这种有意识性。一种不受心灵支配的计数活动看起来就好像是鹦鹉学舌一样，不应该算思考活动。另一方面，我们会让心灵接受“引导”，以此表明这种活动本身体现了智力(intelligence)^①。按照规则来做一件事，不是行为恰好与规则相吻合，而是行为受规则“引导”。而让心灵成为接受这种“引导”的东西，也就是顺理成章的，因为行为已经被解释成心灵活动的结果了。但是，心灵这种接受“引导”过程本身应不应该算思考活动呢？如果是的话，我们就会进入无穷后退。

赖尔对笛卡尔式二元论的反驳就是从这个角度展开的。在他看来，一个“决定性的”反驳是这样的

对命题的考虑本身就是一种活动，这种活动的实施可以在

① 在赖尔的著作《心的概念》(第21页以下)中，“intelligence”与“intellect”被区分开了，后者是命题性的、理论性的，前者则是实践性的，或者说是能力或倾向。对于心灵的理性特征，他希望用实践性的理解来取代命题性的理解，并用“intellectualism”来表示这种命题性的理解。在徐大建的译本中，“intelligence”被译成“智力”，而“intellect”则被译为“理智”。这里采纳这种译法。不过需要注意，这里的“智力”不是通常的那种含义，例如，它包含像幽默感这样的能力。

某种程度上显示智力,也可以在某种程度上是愚蠢的。但是,若在借助于智力完成任何一个活动之前首先必须完成,并且要借助于智力完成一种在先的理论活动,那么任何人要打破这种循环都是逻辑上不可能的事情。^①

这里提到的“命题”,就是心灵的表征。在数数的例子中,心灵要考虑计数规则,而计数规则作为所考虑的内容(即表征的内容),可以用命题来表达。



练习:请以分行论证的形式重述赖尔的论证。



要弄清这个问题应该如何解决,需要仔细分析问题是如何产生的。在数数的例子中,

1) 数数要能够是一种智力活动,就要在计数规则的引导之下做出;

2) 要接受计数规则的引导,就需要心灵表征这一规则;

3) 心灵对于规则的表征应当是一种出于智力的活动,因此需要在关于表征是否正确的规则的引导之下做出;

4) 心灵接受这种进一步的规则的引导,需要这种规则也得到表征;

5) 最终,进一步的规则也应当是出于智力的活动,因而需要新的规则来加以引导,从而进入无穷。

显然,产生这种无穷后退的必要条件是:

^① 赖尔:《心的概念》,徐大建译,商务印书馆,1992年,第28页。译文略有改动。

- a) 智力活动应当是受规则引导的;
- b) 只有在表征了规则的情况下,才能接受规则的引导;
- c) 表征规则的行为也是一种智力活动。

这里要注意两点。其一,这个后退是向必要条件的后退。我们用规则来解释一种活动为什么表现了智力,因此规则的引导是智力活动的必要条件。而基于笛卡尔式的表征理论,只有表征了规则,才能接受规则的引导。最后,也只有是出于智力,才称得上表征了规则。只有这些必要条件依次具备,我们才会有最初提到的数数的智力活动。这种无穷后退是恶性的,因为它让我们无法解释数数的活动为何表现了智力。但是,如果后退的方向是向充分条件方向的后退,那么即使后退是无穷的,也不会构成问题。一种充分条件无法具备,并不意味着数数这种行为不会出现,因为这并不表明不会有别的充分条件让这种行为发生。

其二,这是一个后退,而不是循环。由于数数的行为不是表征计数规则的行为,条件 a) 所提到的智力活动也就不是 c) 所提到的智力活动。这样也就不会构成一个封闭的后退链条。区别在于,循环是有可能获得接受的,它可能只是表明了两个东西之间彼此依赖的关系。在 13.3 节结尾处提到的空间和物体之间的那种关系就是封闭的,但这并不构成问题。

看清了这些,也就容易明白问题可以如何解决了。之所以出现这种无穷后退,是因为思考活动与关于思考规则的表征活动不是同一个行为;它们之所以不是同一个行为,是因为我们把思考解释为表征活动,而这两种活动是对不同的东西的表征——就数数来说,一种思考活动表征的是数,另外一种则表征计数规则。最终,我们追踪到

笛卡尔式的表征理论上。赖尔建议放弃这种表征理论(即放弃条件b),而采取一种不会产生这一问题的心灵哲学,这是一种倾向论。

放弃表征理论,这对赖尔来说不是简单地改变心灵与事物之间的关系,而是改变对心灵本身的理解方式。前面我们已经看到,笛卡尔式的心物二元论的依据就在于心灵的表征理论。一旦放弃这种表征理论,也就无须假定有一个专门用于产生表征的东西,从而无须假定在被思考的事物之外还有一个心灵,因而也就失去了主张二元论的动机。进而,赖尔也就不需要在像数数这样的行为之外,假定一种对计数规则的表征行为了。因为他不需要再假定一种专门针对心灵的行为,以确保心灵接受计数规则的“引导”。相反,他可以说,数数的行为本身就可以表明它受规则引导;而要保证一种行为是有意识地做出的,人们所要关注的不是心灵,而是行为。

赖尔自己的心灵哲学可以概括为,心灵不是一种实体,人们归于心灵的那些特性,实际上是行为的倾向性特性。

赖尔写道:

一个醉汉下棋时走了一步打乱了对手作战计划的棋。若旁观者相信,他在这种状态下所走的棋大都违反了下棋规则或者都与棋势没有战术关系,假如这种棋势重新出现时他不太可能再走出这一步棋,假如在同样的棋势下别的棋手走了这样一步棋他不会拍手赞成,他不能解释他为什么走了这一步棋或者甚至不能描述出他的“王”所面临的威胁,那么旁观者就会确信,他走出这步棋不是由于聪明而是出于侥幸。^①

^① 赖尔:《心的概念》,第49页。

这里,像“假如这种棋势重新出现时他不太可能再走出这一步棋”,“假如在同样的棋势下别的棋手走了这样一步棋他不会拍手赞成”这样的句子所陈述的,就是所说的倾向(disposition)。在这个关于下棋的例子中,如果按照笛卡尔式的心灵哲学来解释,所走出的一步棋是经过深思熟虑的,这一点就被解释成是经过了一种心灵过程做出的行为。如果没有经历这一过程,那步棋就不是深思熟虑的。而按照赖尔,则没有必要引入这样一个心灵过程,当说那步棋是深思熟虑的,只不过是说下棋人的行为具有上述倾向性的特征而已。

笛卡尔主义者会对这个解释感到不满。在他看来,思考过程应该不同于简单地移动棋子,因为,思考过程恰恰就是要弄清该如何走棋,而这要在走棋之前完成。如果棋手不知道如何走棋,那么下棋也就是一个盲目的过程。

而按照赖尔的观点,走棋之前的确有个思考的过程,但这个过程并不是移动棋子之外的一个附加过程。思考如何走棋,恰恰是要弄清在何种情况下如何走棋,而这是行棋活动所具备的倾向性特征,这种特征被赋予实际走出的那步棋。这种倾向性的特征决定了那步棋的好坏。

对于如何理解行为的理性特征,笛卡尔主义者会用心灵的代表征活动来加以解释。这种表征活动不同于行为,它是命题性的,因此需要假定一种与做出的行为不同的过程,并以之作为理性行为的必要条件。在前面的论证中我们看到,这构成了无穷后退。而在赖尔这里,思考活动并不是表征,而是赋予行为以倾向性的特征,而这不是一种附加的行为。在这种情况下,无穷后退也就不会发生了。

以数数为例可以看出这一点。我按照计数规则来数数,这不是

先获得一个对于计数规则的表征,然后按照这个表征来确定下一步该说出哪个数;而是在说出一个数的同时,决定下一步说出哪个数。这里,我知道计数规则,这一点不能解释为,我有个计数规则的表征,比如,有个从“1”开始的自然数列呈现在我的心灵中,而我按照这个数列来数数。我知道计数规则,就仅仅是说,比如,在说出一个数时,我会接着说出下一个数;在别人数错时我可以指出来;如果需要,在经过一点调整之后,我可以跳着数,如此等等。这里的“知道”,就是从事某类活动的能力。按照这种理解,我数数的活动是否受规则引导,这个问题就等于问我是否在运用数数的能力,或者我会不会在说出一个数时接着说下一个数,如此等等。这样问的就仅仅是我做出的行为是否具有上述倾向性的特征。我们无须引入另外的行为来确定这一点。

这种能力是实践性的,也就是说,只有通过实际上从事这种活动,或者与之相关的活动,才能判断这种能力具备与否。与之不同,表征则是理论性的。表征一个行为时,我们无须做出这个行为,因此,对行为的表征不是这个行为;但对这种行为能力的验证,却是做出这个行为。正是这个区别,使赖尔所做出的倾向性解释,能避免笛卡尔式心灵哲学所面临的无穷后退。

人们常常把赖尔的这种心灵哲学解释为行为主义。由于赖尔本人在《心的概念》第10章第二节的抗议,人们会改称“逻辑行为主义”(logical behaviourism),而不直接用“行为主义”这个词。但是,这种观点是如何区别于其他行为主义的,还不太容易看出。

要对赖尔的立场进行清晰的定位,需要弄清行为与行为倾向之间的关系。按照赖尔,行为是否深思熟虑,这是这种行为的倾向性特

征。但是,这种特征不能通过观察这种行为本身发现。棋手落子很快,这可以看到;经过仔细思考的棋步也可以快速完成。这步棋经过了深思熟虑,通过这步棋本身还看不出来;那要看下一步棋或者前一步棋是怎么走的,要看在一种假想的情况下棋手会有何反应。倾向性特征是一种反事实特征,它与事实性的特征存在着相当大的区别。这种区别不是性质上的区别,赖尔称其为范畴区别。

我们可以参照类型论来理解范畴区别。不同逻辑类型的东西在不同的意义上存在。在特定的意义上一种类型的实体存在,却不能有意义地说另外一种类型的实体也存在。这不是说后一种实体不存在,而是说,说其存在和不存在都没有意义。赖尔用一种打趣的方式来解释范畴区别。当一位游客参观了牛津大学一栋一栋的建筑物以后问道,“牛津大学在哪儿?我还没有看到它。”^①这位游客就混淆了范畴。我们感觉到,大学的建筑物与大学本身不处在一个层次上,说除了图书馆、餐厅等之外还存在一个牛津大学,这是无意义的。在罗素那里,范畴之间是依据其逻辑形式建立区别的,这里也是如此。



思考:回顾一下卡尔纳普所使用的范畴概念,再查查文献,看在亚里士多德那里范畴又是什么。考虑一下这个概念的这些用法之间有何关联。

提示:与类或种属概念对比一下,考虑一下我们是如何划分类或者种属的。

① 参见赖尔:《心的概念》,第10页。



回到心物二元论上。赖尔的观点是,心物之间不是那种实体性的区别,而是范畴性的区别。这意味着他不是主张一种一元论。他不是再说,心灵本身并不存在,只有行为存在。他也不是再说,心灵不是行为之外的存在,而就是行为本身。心灵确实不是行为本身。如果我们把行为理解为服从于物理定律的东西,而物理定律所约束的都是事实性的特征,那么从行为中无法发现我们要用心灵来解释的那些特性,比如理性。而如果我们按照通常理解行为的那种方式,把行为看作是有意的、谨慎的、伪装的等,那么我们直接就能从中看到心灵。虽然没有直接的文本证据支持,我们还是可以说,在赖尔那里,心灵的特性既然不是一种事实性的特征,那应该就是我们看待行为的方式。这样,他的观点就可以理解为,只有按照那种反事实的方式,我们才能从行为中发现心灵。关键是,采纳这种方式去看待行为,这是一种实践。因为,如果可以用一种理论的方式去陈述心灵的种种特性的话,就似乎很难不得到一些可以称之为事实的东西;而按照范畴区分,那些特性并非事实性的。既然如此,也就不可能有关于心灵的行为主义理论了。



问题:在古典实用主义者那里,对抽象概念的解释也动用了“倾向”这个概念。赖尔的心灵哲学是否可以看作是对“心灵”这个抽象概念做出的实用主义解释呢?



阅读建议

必读文章包括:

1. 奥斯汀:“完成行为式表述”;
2. 斯特劳森:“论指称”;
3. 塞尔:“什么是言语行为”。

以上三篇均收于马蒂尼奇编《语言哲学》。

斯特劳森的名著《个体》(*Individuals: An essay in descriptive metaphysics*, Routledge, 1959)和奥斯汀的《如何以言行事》(*How to Do Things with Words*, Oxford, 1962)可以选读。斯特劳森的那本书虽然不容易理解,但在学习形而上学时,却是一本必读著作。预期的收获使它值得花大力气来消化。

赖尔的名著《心的概念》(徐大建译,商务印书馆,1992年)非常值得精读。虽然获得了很高的评价,但它仍然是一部没有得到足够重视的著作。它的出版(1949年)早于维特根斯坦《哲学研究》(出版于1953年),并且在论题以及观点上都与之重合颇多,人们的注意力被《哲学研究》吸引过去了。但是,两者从不同角度获得立场接近的心灵哲学,它们之间可以建立一种相互参照的关系。《心的概念》完全值得单独对待,它可以启发我们去理解《哲学研究》。当然,从《哲学研究》中也可以获得深度解读《心的概念》的角度。

现在,日常语言哲学家的成果常常出现在语言哲学的讨论中,但作为哲学的一般形式则讨论不多。下面是两部篇幅不大的专著,虽然不是导论性的,但作为为日常语言哲学给出的辩护,从中还是可以了解这种哲学形式的基本特征。

1. Oswald Hanfling, *Philosophy and ordinary Language: the bent and genius of our tongue*, New York: Routledge, 2000.
2. Avner Baz, *When Words Are Called for: a defense of ordinary language philosophy*, Harvard University Press, 2012.

第 14 章 实在论与反实在论

前面已经看到,像卡尔纳普和蒯因这样的哲学家如何采取分析哲学的方式来处理传统的形而上学问题。简单说来,这种处理方式就是借助一种关于意义的理论来转换形而上学问题的提问方式。对卡尔纳普来说,这就是把形而上学问题转换成关于语言框架的外部问题,而对蒯因以及克里普克来说,则是把形而上学问题转换成自然科学问题。这两种处理方式的有效性取决于相应的意义理论是否有效。无论如何,他们的思考都足以使我们看到,意义问题与形而上学问题之间确实存在某种关联。这一章,我们将集中讨论这种关联。我选择两个研究实例来说明问题,一个是普特南(H. Putnam)的缸中之脑论证,另一个是达米特的语义学的反实在论(semantic anti-realism)论证。

14.1 分析传统中的实在论

在本书 5.1 节我们已经对实在论有所介绍。不过,在那里提到实在论只是为了说明罗素与弗雷格在哲学立场上的区别,而没有放在一个更大的框架中说明什么是实在论。这里我们就专门了解一下

什么是实在论。

实在论问题是一个古老的哲学问题。中世纪著名的唯名论—实在论争论就是实在论问题的古典版本。唯名论与实在论的争论围绕着共相的实在性问题展开,这个问题就是:究竟是否存在共相,如果不存在共相,那么我们在谈论性质时所谈论的到底是什么。古典实在论就是通常所说的柏拉图主义,它主张像性质、关系,以及数这样抽象的东西是实体,它们存在于时空之外;而唯名论者则认为这些东西并不存在。

弗雷格建立当代数理逻辑之后,关于实体是否存在的问题通常采取语义学的形式。在当代逻辑中,关于存在的问题是通过指称词项是否具有指称,以及是否可以推出存在量化句的方式提出的。例如,如果像“1是最小的自然数”这样的句子具有正确的语义(这体现为它具有确定真值),那么“1”这个指称词项也就拥有指称,也就是说,1这个数存在。如果从这个句子可以推出“存在 x , x 是最小的自然数”,那么我们也可以说,使用这个句子,也就承诺了有最小的自然数存在。

包括弗雷格和蒯因在内的许多人都同意,要回答关于何物存在的问题,就要把指称词项以及存在量词的使用与同一性条件联系起来。同一性条件被用来衡量某个东西是不是指称词项或约束变元所指称的对象。当我们使用像“1”这样的指称词项时,就应该附带相应的同一性条件,据以判断一个数是不是1。蒯因用“没有同一性就没有实体”这个口号来概括这一关联。

与之前的方式相比,分析哲学讨论存在问题的方式发生了变化。此前人们直接问某类对象是否存在,现在则讨论相应的词项是否有

指称,以及约束变元是否有值。变化体现在,人们从谈论事物转向谈论语言。这就是所谓的“语义上行”(semantic ascent)。

如果持有罗素式的意义理论,语义上行就有明显好处。在5.2.1节我们看到这种意义理论是一种直接指称理论,它主张意义就是指称。如果接受意义就是指称,那么在所指称对象不存在的情况下,一个指称词项就会没有意义。此时我们就不能成功地断定相应的指称不存在,从而不能讨论相应的本体论主张。但是,采取语义上行的方式就可以讨论。比如,我们不能否认夸克的存在,但可以否认“夸克”这个词拥有指称;而在否认“夸克”这个词有指称的时候,我们也就在否认夸克存在;这样,我们就能成功地表述一种本体论承诺。

这样就可以通过区分概念问题和事实问题,把实在论问题定位在概念层次。假设我们在关于某类对象是否存在的问题发生分歧,一个自然而然的解决办法就是搜索这个世界,看其中有没有这类对象。这是一个关于经验事实的问题,这类问题可以通过询问陈述这个事实的句子是否为真来解决。但实在论问题却不能这样解决。当对某类对象持有反实在论时,人们甚至不能确定要在世界中搜索的是什么。实在论问题关系到这类对象所属的形而上学范畴是否合法,而这是一个概念问题。通过语义上行的方式来讨论存在,就可以以意义问题的形式来讨论概念问题,通过询问相应词项是否有意义以及如何有意义,来确定何种对象存在以及如何存在。

用这种语义上行的方式讨论存在问题,就使分析哲学中的存在问题具有了区别于传统哲学的特性。什么东西存在,这不再是直接针对世界的谈论,而是直接针对我们谈论世界的方式,从而间接地涉及到世界。分析哲学中的实在论,实际上是从知识分析时所持有

的一种立场。知识分析针对知识的语言表述,寻求在意义上等价的陈述,而持有实在论立场,也就意味着把这种意义上的等价性理解为指称上的等同。按照这一思路,一个陈述是否表达了知识,以及表达了何种知识,也就取决于它是否谈论了存在的东西,以及所谈论的东西如何存在。一个陈述表达了知识,就总是体现为所谈论的事物存在。

我们可以在罗素、蒯因以及克里普克那里看到这样的实在论。罗素直接把意义等同于指称,而用所指称的对象来解释知识性陈述的内容,即其所表达的命题。在罗素那里,一切知识最终都可以划归为亲知知识,而亲知知识的内容直接就由亲知对象的存在来保证。亲知对象必然存在,这一点保证了关于亲知对象的谈论总是表达了知识。

与罗素不同,蒯因主张把意义与指称分离开,单独处理指称。这看起来就好像切断了实在论立场与知识分析的联系。但稍做区分就会看到并非如此。在进行知识分析时,人们可以分析谈论知识的句子,也可以分析谈论所知对象的句子。比如,人们可以问,像“福尔摩斯知道华生去过一趟郊区”这样的句子陈述了什么,也可以直接问“华生去过一趟郊区”这个句子陈述了什么。这两种问法都在各自的意义上是一种知识分析。前一个句子是直接谈论知识,后一个句子则是通过谈论事物,来表现知识。两者都可以用于知识分析,只是由于有这种区别,我们要按照不同的方式来进行分析。可以说,蒯因主张把意义与指称区分开,是把前一种知识分析与实在论问题切割开,而并不影响后一种知识分析。在这种意义上讲,实在论仍然是一种知识分析立场。

在分析哲学中,反实在论常常也是一种知识分析立场。我们在弗雷格那里就看到这样一种立场。弗雷格意义上的知识分析,就是揭示知识陈述句的涵义。在4.3.3节中我们看到,可以把弗雷格意义上的涵义解释为表现了语言能力的东西。这种能力无疑是认知主体的必要条件,因为它表明了建立知识陈述所需要的推理是怎么回事。因此,这种能力也就是使知识得以可能的理性能力。在弗雷格这里,反实在论立场也就在于,知识分析不再归结为什么东西存在,而是最终归结到认知能力。这种分析将揭示,我们的知识在何种意义上依赖于主体的认知能力。



思考:在5.1节,我们从另外一个角度了解了实在论和反实在论立场究竟是什么。请将其与这里对这两种立场的解释比较一下,看两种解释之间有何区别和联系。



知识分析针对各种各样的主题展开,而实在论和反实在论一般也都是关于相应类别对象的实在论和反实在论。这些对象中通常被讨论的有外部世界(物理主义和现象主义)、心理现象(相应的反实在论立场是行为主义)、科学理论中的抽象对象(相应的反实在论立场是操作主义[operationalism]或者工具主义[instrumentalism])、数学对象(柏拉图主义和构成主义)、伦理价值(相应的反实在论立场是表达主义[expressivism],或投射论[projectionism])。人们可以基于统一的理由来决定采取实在论还是反实在论,也可以不这么做,而是在一个主题上持实在论立场,而在另外一个主题上持反实在论立场。

实在论问题几乎渗透到所有哲学领域,关于其研究对象究竟是

否存在的问题,毫无例外都是这些领域中最基础也是最关键的问题。因此,毫不奇怪,从 20 世纪七八十年代直到现在,实在论—反实在论的争论不仅波及广泛,而且把分析哲学带到了一个基础性的层次。从这个层次纵观整个现代哲学无疑是非常契合的。

这里展示两条不同的切入路线,一种是普特南的外部主义语义学,它给出了支持实在论的理由,一种是达米特的普适的语义学计划,这个计划支持反实在论立场。

14.2 内在实在论与缸中之脑

分析哲学家常常把意义理论区分为语义内部论与语义外部论。如果认为涵义能够决定指称,那么确定了涵义也就确定了意义。如果把涵义理解为人们关于指称所知道的东西,并将其归于心理状态,我们就得到了语义内部论。反之,如果认为涵义不足以决定指称,那就会相信意义中指称的成分无法消去;指称不属于心理状态,所以这种意义理论被称为语义外部论。外部论者通常认为,所指称的就是对象本身,而不是通过涵义所确定的那个对象。现在的分析哲学家持内部论的已经不多了,其中塞尔是具有代表性的一个,而外部论者则包括普特南、克里普克、戴维森等人。外部论通常与实在论观点联系在一起,普特南的缸中之脑论证在某种程度上揭示了这种联系。

通过缸中之脑论证,普特南希望说明,对于内部论者而言,缸中之脑设想是融贯的,但对于外部论者则不融贯。从此出发即可在接

受外部论的前提下驳斥反实在论。普特南的论证步骤是:^①

a) 在独立于实在论问题的前提下给出支持语义外部论的论证;

b) 论证如果语义外部论是真的,那么缸中之脑设想就是不融贯的;

c) 说明如果缸中之脑设想不融贯,那么反实在论就不成立。

在11.6节我们已经看到,普特南论证了意义不在脑中,即a),下面我们看看后面两个步骤如何完成。

缸中之脑(brains in a vat)是这样一种情况:假定未来一个天才科学家把人脑从头盖骨中取出,泡在营养液里,并以电极刺激,从而在脑中产生种种感觉与信念。科学家所要做的是,使这些感觉与信念足够连贯,使大脑无法分辨自己在营养液中还是在现实世界中。科学家与缸中之脑在玩一种欺骗与反欺骗的博弈游戏。科学家可以通过脑电波的显示知道缸中之脑的信念,而缸中之脑觉得自己是缸中之脑以及自己被科学家操控是可能的,但它要尽可能弄清是否的确如此。科学家则根据自己在脑那里所观察到的意图来给出相应的刺激。^②

这个思想实验为理解我们自身的认识论状况提供了一个可以设想的模式。我们可以问:如果我们自己是缸中之脑,那么情况又是如何呢?不妨区分两种不同的视角,这两种视角之间的区别揭示了我

① 关于缸中之脑论证,可参见希拉里·普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社,1997年,第一章。

② 普特南原来的论证并没有加进科学家和大脑博弈这一情况。设想这种博弈可以表明究竟在何种意义上缸中之脑是不融贯的。

们的认识论状况,即我们实际上知道什么,以及能够知道什么。一种是作为认识者本人的视角,此时我们只能作为信念的持有人来确定信念自身的性质。此时,即使相信自己的信念是一种关于实在世界本身的信念,我们也不能跳出信念状态的范围,将自己的信念与实在相比较。这种视角不妨称为内部视角。与内部视角相对立的是上帝视角,或者说是外部视角。上帝作为全知者,能够洞察所有信念是否是关于真实世界本身的信念,因而上帝一方面具有信念,一方面知道这种信念的来源。在缸中之脑的实验中,科学家对于缸中之脑来说就扮演着上帝的角色。科学家不仅知道缸中之脑具有何种信念,也知道这种信念的来源,因而知道这种信念的真伪。与之相比,缸中之脑只知道自己有何种信念,关于信念来源的信念也只是一种信念,因此它无法确定这种信念是否来源于真实世界。

人们也许会认为,缸中之脑的思想实验承诺了一个前提,即心理状态决定于大脑的生理状态。但只要从内部视角来看,即使没有这样一种承诺,缸中之脑的认识论处境也是真实的。对此只需回忆一下笛卡尔骗人的魔鬼就行了。笛卡尔的魔鬼是缸中之脑的古典版本,他并没有承诺心理状态对于大脑生理状态的依赖性。

从内部视角来看,外部世界的存在与不存在,对于我们的信念内容来说是不相关的。既然如此,在对关于外部世界的知识的分析中,外部世界本身也就不会起作用,于是我们就得到一种关于外部世界的反实在论。基于这个理由,我们可以说,对于关于外部世界的反实在论来说,我们是缸中之脑,这是一种真实的可能性;反过来说,如果我们不是缸中之脑,这一点对我们来说是不可能的,那么反实在论对我们来说也就是不可能的。这就完成了普特南论证的步骤c)。

当然,我们可以问,如果外部世界不存在,那么大脑所受到的刺激从何而来。康德就以此为理由假定物自体存在。但是,我们可以说,这个假定是从外部视角做出的。只有从外部视角来看,才能够假定大脑与外部世界之间具有因果关系,而这种因果关系对内部视角不起作用。这种因果关系即使存在,也不可能出现在作为结果的信念中。即使我们能够看到因果关系,实际上起作用的,也只能是关于这种因果关系的信念,而不是因果关系本身。我们只有内部视角可用,外部视角仅仅属于上帝。

普特南就试图从内部视角入手给出一个实在论论证。这个论证的大致思路是,缸中之脑不能融贯地断定自己是缸中之脑。他建议想想当缸中之脑断定自己是缸中之脑时,它断定的是什么。或者说,缸中之脑在做出这个断定时,它在谈论什么。

假定缸中之脑已经断定自己是缸中之脑。如果缸中之脑是语义外部论者,那么它会认为自己的信念应当指称对象本身。但它知道自己是缸中之脑,因而知道自己不能这么做。因此它将采取一种独特的方式确定自己的指称。假如它说“天是蓝色的”,那么它将这样理解“天”这个词的指称,这个词将指称科学家做出的刺激在大脑皮层产生的关于天空的想象,或者说关于天空的感觉材料,而不是天空本身。但这样一来,当它说“我是缸中之脑”时,它用“缸”这个词指称的也仅仅是关于缸的感觉材料,而不是缸本身。当然,这样说的“我是缸中之脑”,就不能说是在谈论困住自己的那个缸了,因此这句话并不陈述那种产生隔离效果的知识论状况。相应地,缸中之脑也就不必像前面所说的那样,把自己的指称当成感觉材料了。这样,对于缸中之脑来说,就不能既断定自己是缸中之脑,又能够不陷入自相

矛盾。

但注意,在整个论证过程中,缸中之脑总是指称了它实际指称的东西。这合乎语义外部论。语义外部论要把指称行为与对象本身直接关联起来。如果缸中之脑以语义外部论的方式指称,并且也希望知道自己是不是缸中之脑,那么它与科学家之间的博弈就无法开始。假定脑要指称(例如)A,科学家根据观察知道这一点,他输入刺激B,以引发产生指称A的行为;脑想知道自己的指称行为是否受到科学家的干预,因此要确认自己要指称的就是B;当科学家知道这一点(他也一定知道这一点),也就不能输入B,而只能输入一个刺激C,以产生指称B的行为,如此以至无穷。

语义内部论则不是如此。语义内部论所理解的指称行为,是通过涵义完成的。例如,缸中之脑如果要指称缸,就要产生相应的信念内容,在这个信念内容中不出现缸这个对象(我们暂且把这个信念内容称为“缸—信念”)。因此,如果语义内部论者的脑被置于缸中,它断定自己是缸中之脑的方式就是,产生一个缸—信念和一个脑—信念,并在这两个信念内容之间建立一种关系,使其与脑在缸中这种情况相对应。无论它是否被置于缸中,自己是缸中之脑这个断定都照常产生,而不会导致矛盾。

至此,普特南就完成了步骤b)。按前面给出的思路,普特南就论证了反实在论立场是错的。

仔细分析一下就可以看到,普特南得到的结论是,缸中之脑不能融贯地断定自己是缸中之脑,而不是,科学家在进行缸中之脑实验时会面临逻辑上的不一致。为看到要点何在,看下面三个命题:

1)我是缸中之脑;

2) 缸中之脑断定,说出“我是缸中之脑”这个句子的是缸中之脑;

3) 科学家断定,说出“我是缸中之脑”这个句子的是缸中之脑。

这三个句子中,2)和3)都是对句子1)所描述的言语行为的解释。如果2)或3)中两个分别为缸中之脑和科学家做出的断定是真的,那么1)中给出的那个句子也就是真的,反之也是如此。这一点我们表述为:

4) “我是缸中之脑”是真的,当且仅当,说出“我是缸中之脑”这个句子的是缸中之脑。

这两个解释是从不同的视角做出的,一个从缸中之脑的角度做出,另一个则从科学家角度做出。前一个对应于内部视角,后一个则对应于外部视角或上帝视角。普特南论证了2)是不融贯的,而没有直接说明3)是否融贯。不过似乎可以认为,缸中之脑这个实验在逻辑上可能,这就表明3)融贯。



思考:请读者先自己思考一下,关于3)是否融贯的问题,上述说法是否正确。然后在读完下面三段后回过头来思考这个问题。考虑一下,你的答案是否会影响这个论证。



现在假定我们就处在缸中之脑的位置上,由于2)不融贯,我们不可能设想自己是缸中之脑。这就是普特南所要建立的观点。前面我们已经看到普特南借此要反驳的是反实在论立场,但这个立场究竟是什么意思,这还需要辨析。

断定我自己是缸中之脑,这是什么意思呢?按一种直接的理解,这就意味着我自己的信念状况独立于实在世界,而实在的世界是怎样的,与我的信念状况没有必然联系。普特南认为这种理解体现了形而上学实在论(metaphysical realism)。在他那里,形而上学实在论就是从外部或者说第三人称,断定存在着独立于语言和经验的实在。普特南则主张,我们不能脱离语言来确定所指称的对象。在同一本著作中,普特南还给出了一个模型论论证来加强这个结论。^①

形而上学实在论与普特南所反对的那种反实在论立场共享同一个出发点,它们都承认,可以从外部视角来理解外部世界的独立性。区别在于,形而上学实在论者要求按照这一独立的外部世界来确定知识陈述或者信念的语义,而反实在论者则认为这是不可能的,而是认为陈述或信念的语义独立于外部世界。缸中之脑论证首先是对反实在论立场的反驳,在此基础上同时也波及形而上学实在论。在普特南看来,持有形而上学实在论,就要承认真理符合论,但缸中之脑和笛卡尔的魔鬼都表明这将导致怀疑论;而反实在论则表现为相对主义和主观主义的真理观。他同时反对这两种立场。^②



思考:普特南的论证表明形而上学实在论与他心目中的反实在论之间有某种联系,考虑一下,这种联系究竟何在?



普特南所主张的是一种被称为“内在实在论”(internal realism)

① 普特南:《理性、真理与历史》,附录。

② 同上书,序言。

的立场。按这个立场,即使我们事实上是缸中之脑,也不能设想我们自己是缸中之脑。这就是说,下列表述看起来自相矛盾,但却是真的:

5)如果我是缸中之脑,那么我不可能是缸中之脑。

从逻辑上讲,这就意味着从一个命题(“我是缸中之脑”)得出其否定,因此这个命题不是真的。在这种情况下,我们所断定的一切都将指称实在的东西,这些东西独立于我们的心灵。但是,我不是缸中之脑,这一点却不是对我自己现实处境的断定,而是一个语义学禁令所产生的后果。按照语义外部论,在我是缸中之脑时,我就不能谈论这一点,因此我是缸中之脑,这一点对我来说就是不可能的——我不能融贯地指称缸中之脑,从而无法融贯地思考关于缸中之脑的一切。

内在实在论假定了语义外部论。语义内部论不会遇到不能融贯地断定缸中之脑的困难,因此,普特南的论证负担就落到了为语义外部论辩护上。于是我们需要回头检查语义外部论是否牢靠,它是否假定了内在实在论。现在我们先放下这个问题。

内在实在论本身也让人感到不安。普特南同时持有语义外部论与关于外部世界的内在实在论,这两者之间似乎有一种张力。在持有内在实在论时能否有效地持有语义外部论,这还需要论证。即使不谈这些,我们也会觉得缸中之脑论证近乎一种自我欺骗,其手段像是逻辑戏法。让我们试图像普特南那样说服自己。这种说服的有效性本身就依赖于,我们已经成功地设想了自己是缸中之脑,因此缸中之脑毕竟已经是可能的。我们一方面以这种想象为基础展开论证,另一方面,在这种论证中又利用语义外部论来说服自己,这种情况不可能真正地想象。这种自我欺骗的感觉削弱了缸中之脑的说服力。

避免这一局面的唯一出路是,根本不提出这个论证。整个论证其实不稳定。

之所以产生这种感觉,是因为我们会在内部视角与外部视角间进行切换。即使从内部视角出发,我们还是会声称自己所断定的东西不依赖于我们的经验或语言,从而会按照所谓的形而上学实在论的方式来说话和思考。并且,在断定自己是缸中之脑时,我们也不会把自己的这个断定视为是从缸中之脑的视角做出的,而是会接受这个断定的融贯性。然而,内外视角之间的这种切换,也是自然的和无辜的;似乎没有什么理由阻止这种切换。

后来普特南改变了“内在实在论”这种说法,转向一种素朴实在论,这种观点不再区分内部视角与外部视角。缸中之脑论证是一个需要反复推敲的论证,同时,也是哲学史上最有魅力的论证之一。

14.3 达米特的实在论标准

在普特南那里,实在论与反实在论纠缠在一起,使我们一时难以清楚地处理两者的关系。问题在于关于视角的区分搅进来了。我们需要另外一种方式来看待实在论问题。稍加观察就可以看到,缸中之脑论证是通过考虑“缸中之脑”这个词是否有我们所赋予的那种意义来展开论证的,这是在词项的层次上处理实在论问题——能否在句子层次上处理实在论问题呢?

其实,实在论与反实在论发生分歧的层次不限于词项,还可以以句子或者陈述为单位加以考虑。关于某类词项指称的存在与否的分

歧会体现在相应陈述应当如何理解上。有些反实在论态度仅仅反映在陈述而不是词项上。例如关于过去的反实在论会认为某个对象存在,但关于该对象过去的事态却不存在,而这一点要以陈述的方式加以表达。

看来,实在论者会认为,如果一个陈述断定的是事实,那么无论我们是否知道这一事实,无论我们依据何种证据知道它,相应陈述都同样是真的,并且这一点不受我们断言它的方式的影响。我们不妨说,实在论所理解的真超越了证据(evidence-transcendental)。例如,在实在论者看来,像费马大定理这样的数学命题,即使我们永远找不到证明它的方法,又不能找到反例推翻它,它是真的,或者是假的,这一点是无法改变的。

对于像数学中的直觉主义(intuitionism)这样的反实在论来说,如果既不能证明它,又不能推翻它,那么费马大定理就既不能说它是真的,又不能说它是假的。直觉主义数学的基本思想是,一个数学命题为真,当且仅当能够证明它;而一个数学命题为假,当且仅当能够从中推出矛盾。因此,反实在论关于真持一种与实在论者不同的看法。实在论者认为命题要么为真,要么为假,不存在第三种情况,我们称这种观点为“二值原则”(Principle of Bivalence)。而反实在论者则认为存在非真非假的命题,因而否认二值原则。

达米特认为,承认无条件的二值原则,这是持实在论的标志。无条件的二值原则意味着陈述的真值并不取决于是否有证据。陈述的真值独立于证据,因而陈述所说的事实独立于我们能否认识它,这就是实在论观点。

至于是否所有的实在论观点都蕴涵二值原则,则很难给出确切

的答复。如果陈述中包含的词项没有确定的指称,那么陈述的真值也就并不确定,但这似乎并不意味着关于所指对象的实在论不成立。因为,实在论者断定的是,如果词项的指称确定了,那么其所指称的东西也就独立存在;指称不确定的情况则不属于考虑的范围。似乎可以通过把指称不确定的情况排除掉,而只是在指称确定了的情况下区分实在论与反实在论。这样做的前提是,要把因指称不确定导致违背二值原则的情况,和持有反实在论的情况区分开。但在做出区分时,又不能预先在实在论和反实在论之间做出选择,这似乎又很困难。如果这种感觉是正确的,那么我们就应该只是把二值原则当作实在论的充分条件,而非必要条件。让我们权且放下这个问题。

既说实在论与反实在论的分歧在意义的层次上,又说这种分歧与关于真的理解有关,这两种说法究竟有什么关联呢?即使不接受真值条件就是意义,许多人还是会认为,知道在何种情况下陈述为真,也就知道陈述的意义。真与意义的关系就表现在这一点上。可以从下面的例子来说明这一点与实在论问题之间的关系。

我们都知道什么是勇敢,也知道

1) 宋江是勇敢的。

这个陈述是什么意思。在直觉上看它表达了知识。不妨分析一下这个陈述是什么意思。至少有两种理解。按照一种理解,这意味着

2) 在某个危险的情境中(例如杀了阎婆惜会引来杀身之祸),宋江做出了某件事(例如杀了阎婆惜)。

按这种理解,如果在这种情境中宋江没有杀死阎婆惜,那就不能认为宋江勇敢。如果宋江从来没有经历过要杀死阎婆惜的情境或者别的危险情境,或者即使进入这个情境,杀死阎婆惜也不会惹来麻烦,那

么无论宋江是否杀死了阎婆惜,这都不能说明他勇敢。我们也许会说,陈述1)是不知所云的,或者说,它没有说出一个具有真假的句子。这时,那些我们在其中可以有意义地断定宋江是勇敢的情境,就被称为可断定条件(assertability conditions)。

而按照另外一种理解,即使宋江从来没有经历过危险,这也无损于他是或不是个勇敢的人这一点。宋江的性格特征或者说他的某种心理机制使其或者勇敢或者不勇敢。如果是个勇敢的人,那么即使他做了某种软弱的事,这种事也是由于别的考虑做出的。进而,即使他从来没有做过足以被称为勇敢的事情,这也无损于他的勇敢。持这种理解,我们会说,2)不是对1)的合适的分析。

第一种理解就是一种关于性格特征的反实在论理解。这种理解主张关于性格的陈述在一种行为情境之下才会有真和假。如果这种情境从来没有出现,那么相应陈述就既不为真,也不为假。人们通过表现这种性格特征的证据来确定性格陈述的真值,从而理解陈述的意义。第二种理解则是一种实在论理解。它主张,陈述不会有既不为真又不为假的情况,由于陈述总是已经谈论了所谈论的东西,它的真值也就只取决于陈述所说的事情本身,而无论我们是否掌握了相应的证据。因此,即使没有任何证据肯定或否定相应陈述,陈述为真或为假,这一点也不受影响。如果说证据就是我们实际上得知陈述为真或为假的方法,那么这第二种理解就认为陈述的真值超出了这种方法所能达到的范围。

实在论与反实在论的分歧可以这样刻画:对实在论来说,陈述的意义取决于所陈述的事情本身是什么,因此陈述要么是真的,要么是假的;而对反实在论来说,陈述的意义取决于陈述所要求的是何种证

据,如果这种证据没有给出,那么陈述既不为真,又不为假。对实在论来说,陈述的意义取决于其真值条件,此时得到的就是真值条件语义学;而对反实在论来说,陈述的意义取决于其可断定条件;即证据。

达米特这样表述这种区别:区别实在论与反实在论的标志是二值原则,实在论坚持,而反实在论反对。不过,不可简单地认为,只要否定二值逻辑,就是反实在论者。对达米特来说,否定二值原则表明承认一种意义证实论,而肯定二值原则,则表明承认真值条件语义学;真值条件语义学之所以意味着接受二值原则,在于它承诺了超乎证据或者说认知范围的真值条件。正是在这一语义学背景下,才能说是否接受二值原则是区分实在论与反实在论的标准。在达米特看来,反实在论的核心想法就是不能脱离检验程序谈论陈述的真假。这一点与普特南的内部视角一致。

让我们在达米特所提供的框架内考虑缸中之脑实验。这里的关键是,能够在何种意义上断定我们自己是缸中之脑,而不是事实上我们是不是缸中之脑。如果没有证据表明我们是不是缸中之脑,那么断定我们是(或者不是)缸中之脑,这在反实在论者看来就是无意义的;相反,实在论者却能够有意义地断言这一点,所以,即使没有任何证据,实在论者也可以有意义地设想自己是缸中之脑。如果达米特是对的,那么普特南所谓的内在实在论,就其有意义地做出关于缸中之脑的断言而言,就已经是一种实在论。这时,即使不认为实际上可以存在缸中之脑,也可以坚持实在论立场。这表明内部视角其实是不必要的。

达米特的区分标准凸显了实在论问题作为概念性问题的方面。在这方面,实在论问题就是一个关于本体论承诺的问题,即我们认为

所承诺的东西是否独立存在,尤其是否独立于可断定条件存在。这就使得实在论并不是简单地断定某某存在的理论。即使一种断定某某(例如外星人)不存在的观点,也可以是一种实在论观点。按这种观点,外星人如果存在,那就会独立存在。同样,即使是认为某某存在(例如幻觉)的观点,也可以是反实在论所做出的。按这种观点,幻觉以依赖于心灵的方式存在。



思考:但是,认为幻觉依赖于心灵的某种独立起作用的机制产生,这种观点却又是实在论的。这个观点与说幻觉并不真的存在,是否相互矛盾?



达米特给出的区分标准引出了许多讨论。有证据表明这个标准并不周严。例如一种关于数学陈述(菲尔德[Hartry Field])和伦理判断(麦基[J. L. Mackie])的反实在论分别认为,所有关于数学对象存在的陈述和关于伦理性质的陈述都是错的(error-theory),这种理论就没有否定二值原则。伦理学中的表达主义认为伦理判断不是一种断言(assertion),而是主观意愿的一种投射。虽然表达主义也属于反实在论,但由于它不认为伦理陈述是一种断言,所以并没有否定二值原则(二值原则仅限于断言)。赖特(Crispin Wright)给出了一种修正方案,试图容纳这类反例。^① 此处不再讨论。

^① C. Wright, *Truth and Objectivity*, Cambridge, MA., 1992.

14.4 达米特的语义学反实在论论证

有各种各样的实在论与反实在论。就各类主题而言究竟是持实在论还是反实在论,可能会有不同理由。同一个哲学家可以在这个领域持实在论,而在另一个领域持反实在论。达米特给出的是统一的区分,如果以这个区分为基础可以证明必须采取反实在论,那么我们就能够在所有领域持反实在论。达米特给出的是语义学论证。他实际上提出了多个这样的论证,这里只介绍其中讨论得最多的两个,即习得论证(the acquisition argument)和表现论证(the manifestation argument)。下面依次介绍。

习得论证以一个明显的语言事实作为前提,即在事先不知道陈述的意义的情况下,人们可以通过了解非语言的东西掌握其意义,而这种非语言的东西是通过认知途径,而不是通过理解意义得到掌握的。只要说明实在论的意义理论与这个事实相违背,就可以否定这种意义理论。这个论证大致上是这样的:要理解陈述的意义,需要能够知道陈述的真值条件何时得到满足;而按照实在论的意义理论,真值条件是否满足,这一点处于人的认知范围之外;因此,为了理解陈述的意义,必须知道认知范围之外的东西,而这与上述事实冲突。

相反,学习语言的过程就是了解在何种环境下要认为某个陈述为真,而在何种环境下认其为假,这种环境构成了赋予句子以意义的可断定条件。因此,习得论证支持反实在论的意义理论。

这个论证给出的关于语言习得的看法与我们自然而然的看法有

所不同。按照通常的看法,在学习语言时人们会先学习词语,学习这些词语是如何组成句子的,这就是学习概念的过程。一旦掌握了一些基本概念,就可以理解由这些词组成的其他句子。按这种语义学,如果陈述的真值条件超出认知范围,就可以通过掌握构成该陈述的概念得到理解。如果这种意义理论是对的,那么达米特的论证就至少对一些陈述失效了。

但这个论证中考虑的并不是习得某些陈述的问题,而是针对一种普遍的意义理论。这种意义理论假定,可以在句子语境之外理解词语意义。在给出这个论证时,达米特默认这个理论是错误的。因此他需要独立论证,只有在句子语境中才能获得词的意义,学习语言必须从句子开始。这就是达米特所强调的弗雷格的语境原则。仅当语境原则成立,习得论证才成立。

表现论证利用的是由后期维特根斯坦指出的一个事实:语言的使用必定是公开的活动,或者说,是由他人可以观察到的方式表现出来的。这个事实为语言的可交流性所蕴含。语言的可交流性意味着,陈述的意义必须以可以认知的方式体现出来。如果陈述的意义取决于超出认知范围的真值条件,那么这种体现就是不可能的。能够在使用中体现出来的东西必定不超出认知范围,因此实在论者所想象的真值条件在这里派不上用场。相反,使用句子的行为与这种行为环境的某种关系,即句子的可断定条件,必须足以揭示陈述的意义,而这种环境必须在认知范围之内。

表现论证究竟说了什么,还需要辨析。前面所提到的环境因素有点像蒯因的刺激环境,但达米特并不认同蒯因的行为主义。达米特主张的仅仅是,一个陈述要能够在某个环境中断定其为真,并且要

能够使得具有一定认知能力的人看到这种环境与陈述行为之间的联系。如果持蒯因的行为主义观点,那么这里所需要的环境就只能是物理环境,但对达米特来说没有此类限制。例如对于这样一个数学命题

1)101 是个素数。

达米特所要求的环境要素就是一个关于这个命题的数学证明,从这个证明中我们知道这个命题的意义。达米特的反实在论立场不允许蒯因的行为主义,因为这就意味着独立存在某种刺激反应机制,这种机制决定了1)的意义。达米特所要求的仅仅是,合格的语言使用者能够无歧义地判断这样的证明是否成功。



思考:一个行为主义者会如何解释“知道表达式 S 的意义”?行为主义的解释与达米特可能给出的解释有何不同?



只有具备一定程度的数学知识,才能知道1)是否被证明了。同样,为了看出陈述的意义,也需要一定的背景知识。现在设想对某个陈述的意义进行解释的情境,在这种解释中显然需要对背景知识进行表述。依据表现论证,这种表述的意义也必须是是可以表现的。这就面临无穷后退。

为了阻止无穷后退,达米特假定了一种隐知识(implicit/tacit knowledge)。隐知识是一种不必体现为命题,也不必以可表述的方式得到确认就可以起作用的知识。我们关于母语语法的知识,就是一种隐知识。为了理解陈述,需要关于语言意义或用法的隐知识。这种隐知识不需要表述,但能够在言语行为中体现出来。对意义进行

的解释最终要诉诸隐知识,此时,某个陈述是否能够在某个环境下得到断定,就可以得到直接的判定,而无须解释。隐知识就像是某种技能,比如下象棋的技能,棋手能够直接从棋子的布局和移动中看出对手的意图。在这个层次上,我们很难说隐知识是标准意义上的知识,因为它并不体现为特定内容的信念,从而无需写成陈述的形式。如果追问,通过学习下象棋人们知道的是什么,那么被问者很可能无法回答。考察下棋过程的心理学家可能对隐知识给予解释,从而使其作为信念内容展示出来,最终进入一套理论陈述。但这对于学会下棋来说不是必要的。对于语言来说也是如此,语言的意义必须在交流中表现出来。这种表现在隐知识的背景下才可能,因此,尽可能地揭示这种隐知识的内容,就是意义理论的任务。

达米特的反实在论论证产生了很多争论,这些争论仅仅是实在论问题的一部分。在各个领域,实在论问题仍在讨论中。

阅读建议

关于语义外部论,可参见普特南的论文“‘意义’的意义”,收于《逻辑与语言:分析哲学经典文选》(东方出版社,2005年)。

关于缸中之脑论证,可参见普特南:《理性、真理与历史》(童世骏、李光程译,上海译文,2005年),第1章。

达米特(Dummett),“Realism”, in *Truth and Other Enigmas*, Harvard, Cambridge MA., 1978. 选读。本文提供了关于二值标准的解释。达米特的文章不好读,但运思深细,值得细读。

关于实在论问题的概述,可以参见斯坦福哲学百科全书词条“realism”:

Miller, Alexander, “Realism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [〈https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/realism/〉](https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/realism/).

更加细致但篇幅不长的导论是

Stuart Brock and Edwin Mares, *Realism and Anti-Realism*, Acumen Publishing Limited, 2007.

语义外部论是一种全局性的语言哲学,是分析哲学的一种很基础的立场。建议阅读杰斯帕·凯勒斯特拉普:《语义外在论》(李葵译,华夏出版社,2016年)。

参考文献

- 1) 艾耶尔:《语言、真理与逻辑》,尹大贻译,上海译文出版社,1981年。
- 2) 艾耶尔:“可能有一种私人语言吗?”,载于马蒂尼奇编《语言哲学》。
- 3) 奥康诺:《批评的西方哲学史》,洪汉鼎译,东方出版社,2005年。
- 4) 奥斯汀:“完成行为式表述”,载于马蒂尼奇编《语言哲学》。
- 5) 陈波、韩林合编:《逻辑与语言——分析哲学经典文选》,东方出版社,2005年。
- 6) 达米特:《分析哲学的起源》,王路译,上海译文出版社,2005年。
- 7) 达米特:《弗雷格——语言哲学》,黄敏译,商务印书馆,2017年。
- 8) 戴维森:《真理、意义、行动与事件——戴维森哲学文选》,牟博编译,商务印书馆,1993年。
- 9) 戴维森:“无指称的实在”,载于《真理、意义、行动与事件——戴维森哲学文选》。
- 10) 戴维森:“关于真理与知识的融贯论”,载于《真理、意义、行动与事件——戴维森哲学文选》。
- 11) 戴维森:“心理事件”,载于《真理、意义、行动与事件——戴维森

哲学文选》。

- 12) 戴维森:“‘关于真理与知识的融贯论’补记”,载于《真理、意义、行动与事件——戴维森哲学文选》。
- 13) 弗雷格:《弗雷格哲学论著选辑》,王路译,商务印书馆,1994年。
- 14) 弗雷格:《算术基础》,王路译,商务印书馆,1998年。
- 15) 韩林合:《分析的形而上学》,商务印书馆,2003年。
- 16) 亨佩尔:“经验主义的认识意义标准:问题与变化”,载于洪谦编《逻辑经验主义》。
- 17) 洪谦编:《逻辑经验主义》,商务印书馆,1982年。
- 18) 康德:《纯粹理性批判》,韦卓民译,华中师范大学出版社,1991年。
- 19) 克里普克:《命名与必然性》,梅文译,上海译文出版社,2001年。
- 20) 克里普克:《维特根斯坦论规则和私人语言》,周志羿译,漓江出版社,2017年。
- 21) 蒯因:《从逻辑的观点看》,陈启伟译,人民出版社,2007年。
- 22) 蒯因:“论何物存在”,载于《从逻辑的观点看》。
- 23) 赖尔:《心的概念》,徐大建译,商务印书馆,1992年。
- 24) 罗素:《西方哲学史》下卷,马元德译,商务印书馆,1963年。
- 25) 罗素:《我的哲学的发展》,温锡增译,商务印书馆,1982年。
- 26) 罗素:《我们关于外间世界的知识——哲学上科学方法应用的一个领域》,陈启伟译,上海译文出版社,1990年。
- 27) 罗素:《逻辑与知识(1901—1950年论文集)》,苑莉均译,商务印书馆,1996年。
- 28) 罗素:“逻辑原子主义哲学”,载于《逻辑与知识(1901—1950年论

文集)》。

- 29) 罗素:“论指称”,载于《逻辑与知识(1901—1950年论文集)》。
- 30) 罗素:“以类型论为基础的数理逻辑”,载于《逻辑与知识(1901—1950年论文集)》。
- 31) 罗素:《对莱布尼茨哲学的批评性解释》,段德智等译,商务印书馆,2000年。
- 32) 马蒂尼奇编:《语言哲学》,牟博等译,商务印书馆,1998年。
- 33) 普特南:《理性、真理与历史》,童世骏、李光程译,上海译文出版社,1997年。
- 34) 普特南:《“意义”的意义》,载于《逻辑与语言——分析哲学经典文选》,陈波,韩林合主编,东方出版社,2005年。
- 35) 瑞·蒙克:《天才作为责任》,王宇光译,浙江大学出版社,2011年。
- 36) 塞尔:“什么是言语行为?”,载于马蒂尼奇编《语言哲学》。
- 37) 塞尔:“专名”,载于马蒂尼奇编《语言哲学》。
- 38) 谢尔兹, P. R.:《逻辑与罪》,黄敏译,上海师范大学出版社,2007年。
- 39) 斯特劳森:“论指称”,载于马蒂尼奇编《语言哲学》。
- 40) 斯特劳森:“意义与真理”,载于马蒂尼奇编《语言哲学》。
- 41) 苏珊·哈克编:《意义、真理与行动——实用主义经典文选》,东方出版社,2007年。
- 42) 唐纳兰:“指称与限定摹状词”,载于马蒂尼奇编《语言哲学》。
- 43) 维特根斯坦:《哲学研究》,陈嘉映译,上海世纪出版集团,上海人民出版社,2001年。

- 44) 维特根斯坦:《哲学研究》,韩林合译,商务印书馆,2013 年。
- 45) *Anselm: Basic Writings*, ed. and trans. by Thomas Williams, Hackett Publishing Company, Inc. , 2007.
- 46) Austin, J. L. ,*How to Do Things with Words*, Oxford, 1962.
- 47) Austin, “Truth”, in *Philosophical Papers*, J. O. Urmson & G. J. Warnock ed. , Oxford, 1970.
- 48) Baldwin, Thomas ed. , *G. E. Moore: Selected Writings*, London & New York: Routledge, 1993.
- 49) Coquand, Thierry, “Type Theory”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.) , forthcoming URL = 〈 <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/type-theory/>〉.
- 50) Creath, R. , “Quine on the Intelligibility and Relevance of Analyticity”, in *The Cambridge Companion to Quine*, Cambridge, 2004.
- 51) Davidson, D. , “Radical Interpretation”, in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984.
- 52) Davidson, D. , “Reply to Quine on Events”, in E. Lepore Ed. , *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Blackwell, 1985.
- 53) Davidson, D. , “Meaning, Truth and Evidence”, in R. B. Barret and R. F. Gibson (eds.) , *Perspectives on Quine*, Cambridge: Blackwell, 1990, pp. 68–79.
- 54) Davidson, D. , “The Emergence of Thought”, in *Subjective, Intersub-*

- jective, Objective*, Oxford, Clarendon, 2001.
- 55) Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. 2, John Cottingham et. al. trans., Cambridge University Press, 1984.
- 56) Dummett, Michael; 1974: "What Is a Theory of Meaning? (I)", in *The Seas of Language*, Oxford University Press, 1993.
- 57) Evans, G., "Reference and Contingency", in *Collected Papers*, Oxford, 1985, pp. 178-213.
- 58) Evans, G., "The Causal Theory of Names", in Evans, *Collected Papers*, Oxford, 1975.
- 59) Frege, G., *The Foundations of Arithmetic*, 2nd edition, translated by J. L. Austin, Harper & Brothers, New York, 1960.
- 60) Frege, G., *Posthumous Writings*, Hans Hermes, et al ed., Peter Long, Roger White trans., Basil Blackwell & Oxford, 1979.
- 61) Frege, G., *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*, trans. by Max Black et. al., Basil Blackwell, 1984.
- 62) Frege, G., *The Frege Reader*, Michael Beaney ed., Routledge, 1997.
- 63) Frege, G., "On Sinn and Bedeutung", in *The Frege Reader*.
- 64) Frege, G., "Thought", in *The Frege Reader*.
- 65) Goodman, Nelson, *Fact, Fiction, and Forecast*, Harvard University Press, 1983.
- 66) Kaplan, 'Dthat', *The Philosophy of Language*, 3rd ed, A. P. Martinich ed., Oxford, 1996.
- 67) Kenny, Anthony, *Wittgenstein*, Blackwell, 1973/2006.

- 68) Kim, J. , *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*, New York: Cambridge University Press, 1993.
- 69) Kremer, M. , “The Argument of ‘On Denoting’ ”, *The Philosophical Review*, 103 (1994, 249–297).
- 70) Kremer, M. , “Sense and Reference: the Origins and Development of the Distinction”, in *The Cambridge Companion to Frege*, Cambridge, 2010, pp. 220–292.
- 71) Kripke, “A Puzzle about Belief”, in A. Margalit, ed. , *Meaning and Use* (Dordrecht: Reidel, 1979) ; reprinted in *Basic Topics in the Philosophy of Language*, Robert M. Harnish ed. , Prentice Hall, 1994, pp. 352–392.
- 72) Kripke, “Frege’s Theory of Sense and Reference: Some Exegetical Notes”, *Theoria*, 2008, 74, 181–218.
- 73) Ludwig, Kirk (ed.) , *Donald Davidson*, Cambridge University Press, 2003.
- 74) Martinich, A. P. ed. , *The Philosophy of Language*, 3rd ed, Oxford, 1996.
- 75) Moore, G. E. , “A Defence of Common Sense”, in Thomas Baldwin ed. *G. E. Moore: Selected Writings*, London & New York: Routledge, 1993.
- 76) Moore, “Proof of an External World”, in Thomas Baldwin ed. *G. E. Moore: Selected Writings*, London & New York: Routledge, 1993.
- 77) Noonan, Harold, “The ‘Gray’s Elegy’ Argument—and Others”, in *Bertrand Russell and the Origins of Analytical Philosophy*, Ray Monk

- & Anthony Palmer ed. , Thoemmes Press, 1996;
- 78) Perice, C. S. , *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings* , Nathan Houser & Christian Kloesel ed. , Indiana University Press, 1992.
- 79) Quine, “On the theory of types” , *The Journal of Symbolic Logic* , Vol 3, No. 4, 1938.
- 80) Quine, “Truth by Convention” , in *The Ways of Paradox and Other Essays* , Harvard University Press, 1976.
- 81) Quine, “Confessions of A Confirmed Extensionalist” , in *Future Pasts: The Analytic Tradition in Twentieth-century Philosophy* , Oxford, Juliet Floyd & Sanford Shieh ed. , 2001.
- 82) Ramsey, F. P. , “Truth and Probability” , in R. B. Braithwaite ed. , *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays* , London: Routledge and Kegan Paul, 1931.
- 83) Rorty, R. , *Philosophy and the Mirror of Nature* , Princeton University Press, 1979/2009.
- 84) Russell, B. , *Theory of Knowledge: the 1913 Manuscript* , ed. by Elizabeth Ramsden Eames, London and New York: Routledge, 1992.
- 85) Russell, B. , *Principles of Mathematics* , Routledge, 1903/2010.
- 86) Searle, J. , *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind* , Cambridge, 1983.
- 87) Searle, “Austin on Locutionary and Illocutionary Acts” , *The Philosophical Review* , Vol. 77, No. 4 (Oct. , 1968) , 405–424.
- 88) Searle, “Literal Meaning” , *Expression and Meaning: Studies in the*

Theory of Speech Acts, Cambridge, 1979.

- 89) Sosa, E. , “Moore’s Proof” , in *Themes from G. E. Moore: New Essays in Epistemology and Ethics*, Susana Nuccetelli & Gary Seay ed. , Oxford, 2007.
- 90) Stanley, J. , “Names and Rigid Designation” , in *A Companion to the Philosophy of Language*, Bob Hale & Crispin Wright ed. , Blackwell, 1997.
- 91) Strawson & Grice, “In Defense of a Dogma” , in *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, 1989.
- 92) Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Doubleday & Company, Inc. , 1953.
- 93) Tugendhat, Ernst, “The Meaning of ‘Bedeutung’ in Frege” , *Analysis*, 30 (1970): 177–189.
- 94) Wittgenstein, *Notebooks, 1914–1916*, Blackwell, 1979/1998.
- 95) Wittgenstein, *Letters to C. K. Ogden*, ed. G. H. Wright, Oxford: Blackwell/London: Routledge, 1973.
- 96) Wittgenstein, *On Certainty*, G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright ed. , Denis Paul & G. E. M. Anscombe trans. , Blackwell, Oxford, 1969.
- 97) *Wittgenstein’s Lecture, Cambridge 1930–1932*, from the notes of J. King and D. Lee, ed. Desmond Lee (Oxford: Blackwell), 1980.
- 98) Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, C. K. Ogden Trans. , Barnes & Nobel Publishing, Inc. , 1922/2003.
- 99) Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, D. F. Pears & B. F.

- McGuinness Trans. , Routledge & Kegan Paul Ltd. , 1961.
- 100) Wittgenstein, *Philosophical investigations* , trans. by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, and Joachim Schulte, Rev. 4th ed. by P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, 2009.
- 101) Wright, C. , *Truth and Objectivity* , Cambridge MA. , 1992.

人名索引

- 埃文斯(G. Evens) 503,515
爱比克泰德(Epictetus) 302
爱因斯坦(Albert Einstein) 316
艾耶尔(A. J. Ayer) 324, 325, 347, 573, 574
安瑟伦(Anselm) 46, 56—58, 60—63
安斯康(G. E. M. Anscombe) 314, 547
奥格登(C. K. Ogden) 250, 257, 272
奥古斯丁(St. Augustine) 243
奥斯汀(J. L. Austin) 75, 78, 609, 610, 617—619, 621—625, 629, 633, 636—638, 644, 655
贝克莱(George Berkeley) 168, 320, 321, 593, 634
波普尔(K. Popper) 316
伯格曼(Gustav Bergmann) 34
柏拉图(Plato) 7, 149, 153, 156—158, 160, 212, 226, 262, 444, 548, 658, 661
柏林(I. Berlin) 317
布伦塔诺(F. Brentano) 266
布莱德雷(F. H. Bradley) 178, 248—250, 252
策梅洛(E. Zermelo) 224
达米特(Michael Dummett) 34, 75, 138, 140, 164, 491, 492, 657, 662, 670, 671, 674—679
戴尔蒙德(Cora Diamond) 246
戴维森(Donald Davidson) 24, 392, 394—398, 400, 405—409, 411—414, 416—419, 421, 423, 424, 426—431, 433, 435—439, 441—444, 447, 448, 450, 451, 453—456, 458—471, 516, 662
迪昂(P. Duhem) 364—366
笛卡尔(Descartes) 9, 30, 31, 73, 87, 102, 107, 114—121, 123—125, 214—215, 303, 388, 389, 467, 571, 590, 593, 595, 597, 605, 611, 614, 633, 634, 644, 645, 647, 649—652, 664, 668
杜威(John Dewey) 82, 84, 107,

- 119, 120, 126, 127
- 菲尔德(Hartry Field) 675
- 费格尔(H. Feigl) 316
- 弗兰克尔(A. Fraenkel) 224
- 弗兰克(P. Frank) 84, 316
- 弗雷格(Gottlob Frege) 4, 7, 25—34, 36, 37, 39—43, 45, 49—51, 65, 66, 70—72, 75—77, 81—83, 103, 128—130, 132—145, 147—153, 155, 156, 158—175, 178, 184, 186, 187, 195, 196, 200, 208, 212, 213, 227, 245, 247, 252, 262—264, 284, 293, 294, 314, 321, 323—336, 351, 395, 438, 439, 442, 445, 475, 490, 491, 494, 495, 504, 516—524, 540, 541, 543, 546, 610, 617, 618, 657, 658, 661, 677
- 哥德尔(Gödel) 235, 237, 316, 438, 507—509
- 格雷林(A. C. Grayling) 7
- 格赖斯(Paul Grice) 358, 609, 633, 639
- 古德曼(Nelson Goodman) 82, 127, 560
- 郭雨飞 18
- 哈克(P. M. S. Hacker) 34
- 哈克, 苏珊(Susan Haack) 120, 127
- 哈耶克(Hayek) 317
- 韩林合 439
- 汉恩(H. Hahn) 316
- 黑格尔(Hegel) 82, 104
- 亨佩尔(C. G. Hempel) 329—331, 335
- 洪谦 6
- 胡塞尔(E. Husserl) 128, 161
- 胡适 84
- 霍布斯(Thomas Hobbes) 397
- 金在权(Jaegwon Kim) 453, 460, 471
- 卡尔纳普(R. Carnap) 72, 75, 151, 295, 316—318, 325, 328, 335—340, 344—347, 350—352, 355—357, 360—363, 367—369, 372, 373, 388, 401, 419, 610, 653, 657
- 卡普兰(D. Kaplan) 489
- 康德(I. Kant) 9, 31, 35, 58—64, 69, 70, 82, 83, 86, 88—92, 101, 104, 175, 176, 302, 310, 319—324, 343, 347, 351, 352, 373, 388, 414, 465, 466, 533—535, 537, 540, 541, 548, 549, 634, 665
- 康托(Cantor) 224
- 柯南特(James Conant) 246
- 克尔凯郭尔(Kierkegaard) 5, 228, 243
- 克莱门特(Kevin C. Klement) 314

- 克拉夫特(V. Kraft) 316
- 克里普克(Saul Kripke) 7, 140, 394, 472, 473, 475, 482—484, 487—491, 494, 496—499, 501—509, 511—524, 528, 530, 531, 533—537, 539, 541—543, 559—565, 567, 584, 608, 636, 642, 657, 660, 662
- 孔德(Comte) 316, 321
- 蒯因(W. V. O. Quine) 7, 72, 75, 80, 82, 91, 120, 127, 153, 166, 192, 196, 240, 316, 318, 342, 349, 350, 352, 354—364, 366—398, 417, 418, 421, 424—427, 435, 436, 442, 449, 454—456, 472, 475, 481, 484—487, 489, 540, 541, 552, 657, 658, 660, 677, 678
- 拉姆塞(Frank Ramsey) 84, 395, 411, 415—417
- 莱布尼茨(Leibniz) 4, 5, 66, 174, 253, 310, 474, 479, 633
- 莱辛巴赫(H. Reichenbach) 317, 318
- 赖尔(G. Ryle) 1, 75, 609, 643—645, 647, 648, 650—655
- 赖特(Crispin Wright) 675
- 兰迪尼(Gregory Landini) 222
- 里德(Thomas Reid) 598
- 刘易斯, 大卫(David Lewis) 82, 479, 480, 482, 483, 490, 502
- 刘易斯, 克莱伦斯·艾尔文(Clar-
ence Irving Lewis) 84
- 卢梭(Rousseau) 397
- 罗蒂(Richard Rorty) 34, 82, 83, 86, 127, 545, 645
- 罗尔斯(John Rawls) 640
- 罗素(Bertrand Russell) 4, 6, 25, 26, 30, 33, 36, 37, 71, 72, 74—77, 82, 83, 109—111, 128, 165, 166, 168—176, 178—192, 194—201, 204—237, 239, 241, 242, 244, 245, 247, 249—251, 257, 262—265, 270, 272, 284, 287, 288, 290, 293, 297, 309, 310, 314, 320, 321, 323, 336, 361, 472, 475, 477, 490, 491, 494, 521, 537, 541, 545, 569—571, 598, 610, 615, 624—629, 631, 632, 653, 657, 659, 660
- 洛克(John Locke) 91, 108, 397, 425
- 马赫(E. Mach) 316, 321
- 马可·奥勒留(Marcus Aurelius) 302
- 麦基(J. L. Mackie) 675
- 麦克道威尔(John McDowell) 563
- 米德(George Herbert Mead) 84
- 米塞斯(L. von Mises) 317
- 摩尔(G. E. Moore) 75, 82, 173, 590, 593—599, 601—604, 609—616, 644

- 穆勒(J. S. Mill) 503
 穆尼兹(K. Munitz) 7

 尼采(F. W. Nietzsche) 7
 纽拉特(O. Neurath) 316

 帕斯卡(Blaise Pascal) 243
 庞加莱(Poincare) 346
 皮尔士, 本亚明(Benjamin Peirce)
 83
 皮尔士, 查尔斯(Charles Sander Peirce) 82, 83, 85, 86, 90, 92, 96, 98—101, 119—127, 367, 598
 皮尔斯(D. F. Pears) 257, 257
 普特南(Hilary Putnam) 82, 127, 373, 394, 524—527, 543, 657, 662—670, 674, 679

 丘奇 Church) 438

 塞尔(John Searle) 1, 394, 493, 609, 624, 636—643, 655, 662
 塞内加(Seneca) 302
 石里克(M. Schlick) 316, 317
 斯宾塞(Herbert Spencer) 321
 斯特劳森(Peter Strawson) 34, 75, 77, 358, 609, 624—630, 632—634, 636, 644, 655
 索萨(Ernest Sosa) 471, 593
 索默斯(Scott Soames) 7

 塔斯基(A. Tarski) 72, 80, 395, 400—406, 408, 409, 471
 唐纳兰(K. Donnellan) 508, 509
 托尔斯泰(Leo Tolstoy) 84

 万德勒(Zeno Vendler) 443
 王国维 5
 维娜(Joan Weiner) 164
 维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)
 6, 30, 31, 33, 34, 71, 75, 84, 128, 166, 223, 241, 243—248, 250—260, 262, 264, 265, 267, 269—275, 277, 279—281, 284—287, 289—295, 297, 298, 302—304, 306—315, 325, 336, 369, 544—553, 555, 557, 559, 562—569, 571, 572, 574—576, 579, 580, 582—588, 590, 598—608, 610, 642, 644, 655, 677
 魏斯曼(F. Waismann) 316

 席勒(F. C. S. Schiller) 84, 86
 休谟(David Hume) 9, 35, 87, 91, 118—120, 319, 320, 350, 451, 562, 578

 亚里士多德(Aristotle) 35, 37, 43—45, 87, 89, 90, 102, 108, 180, 251, 253, 275, 302, 319, 320, 342, 347, 528, 529, 533, 634, 653
 伊壁鸠鲁(Epicurus) 302

雨果 (Victor Hugo)	84	84, 87, 90, 103, 107—111, 119, 127
约翰逊博士 (Dr. Johnson)	593	詹姆斯, 亨利 (Henry James) 84
		张申府 6
詹姆斯, 威廉 (William James)	82,	

主题索引

A

奥卡姆剃刀 (Ockham's razor) 297,
298, 301

B

包含关系 (containing) 43, 44, 70,
175, 176, 351

不饱和性 (unsaturatedness) 40, 41

保真替换 (substitution *salva veritate*), 参见“替换原则” 475,
485, 487, 518, 521

背景理论 (background theory)
379, 380, 387, 388

背景知识 (background knowledge)
79, 112, 242, 632, 678

本体论 (ontology) 55, 87, 192, 220,
221, 223, 240, 250—253, 287, 288,
290, 297, 328, 347, 373, 379, 380,
384, 387, 388, 396, 425, 438, 439,
440, 443, 444, 455, 456, 458, 630,
631, 659

本体论的经济性原则 (principle of
ontological economy) 297

本体论的相对性 (ontological relativ-

ty) 363, 379, 380, 387, 396

本体论承诺 (ontological commit-
ment) 192, 196, 335, 337, 379,
380, 382, 384—387, 439, 481, 630,
659, 674

本体论问题 (ontological problem)
46, 55

本体论问题的语义学形式 (se-
mantical forms of ontological
problems) 658

本体论证明 (ontological proof) 46,
56, 57, 61, 62

本体论中立 (ontologically neutral)
335, 340, 384

本质 (essence) 528

名义本质 (nominal essence) 528

本质主义 (essentialism) 245, 349,
528—530, 533, 535

反本质主义 (anti-essentialism)
245, 272, 273

科学本质主义 (scientific essential-
ism) 533

模态本质主义 (modal essential-
ism) 472, 528—535, 541

- 亚里士多德式本质主义 (Aristotelian essentialism) 528, 529, 533
- 必然性 (necessity) 71, 285, 286, 300, 302, 305, 306, 310, 358, 457, 472, 477, 501, 534
- 辩护 (justification) 28—30, 35, 38, 71—74, 76, 119, 123—125, 350, 597, 598, 611
- 辩证解释, 对维特根斯坦的 (the dialectic reading of Wittgenstein) 273
- 标记 (token) 16, 19—20, 130, 392, 465, 494
- 标记句子 (token-sentence) 16—20, 27, 130, 266, 269
- 标志 (mark) 175, 176
- 表达 (express) 145 参见“谈到”
- 表达式 (expression) 40, 51, 146—161, 163, 166—172, 174, 175, 184, 196, 202—209, 238, 241, 336, 409, 422, 423, 475, 485
- 表达主义 (expressivism), 参见“投射论” 661, 675
- 表征 (representation) 389, 492, 646—652
- 表征理论, 关于心灵的 (the representation theory of mind) 645, 650
- 变元 (variable) 37—42, 49—53, 202, 203, 207, 208, 210—211, 219, 229, 230, 235—240, 363
- 表面变元 (apparent variable) 229, 230
- 真实变元 (real variable) 229
- 单一变元 (singular variable) 53
- 表象 (image) 28, 29, 33, 158, 214, 215, 220, 221, 370
- 柏拉图主义 (platonism) 153, 156—158, 160, 262, 548, 658, 661
- 柏林学派 (the Berlin Circle) 317, 318
- 不完全符号 (incomplete symbol) 206—208
- 不完全符号理论 (the theory of incomplete symbol) 169, 200, 206—208
- C
- 材料 (datum/data) 214
- 感觉材料 (sense datum/data) 214, 217—221, 328, 329, 368, 381, 571, 665
- 感觉材料的私人性 (privacy of sense data) 217
- 记忆材料 (memory datum/data) 214
- 逻辑材料 (logical datum/data) 214
- 操作主义 (operationalism), 参见“工具主义” 661
- 阐明 (elucidation) 309, 312, 336,

421—423, 547—549, 553, 554
 常识 (common sense) 6, 597, 598, 611, 615, 616
 常识观点 (commonsense view) 79, 217, 590, 597, 598, 602, 609, 611—616
 常识信念 (commonsense belief) 168, 598, 616
 常识学派 (the common sense school) 598
 常识知识 (commonsense knowledge) 611
 常项 (constant) 40, 69, 203, 209—214, 236, 237, 240, 252, 351—354
 超级事实 (supreme fact) 254—256
 陈述 (statement) 77, 78, 129
 呈现模式 (mode of presentation) 143, 144, 147, 149, 152, 157
 重言式 (tautology) 292—297, 299, 300, 310—312, 325, 352, 355, 642
 抽象的 (abstract) 19, 24, 25, 108, 110, 254, 267, 346, 381, 382
 传统解释 (对维特根斯坦的) (traditional interpretation of Wittgenstein) 245, 246, 272, 279, 283
 刺激 (stimulus) 28, 370, 371, 375, 377, 380, 381, 383, 384, 386, 390—393, 397, 424—426, 433, 456, 663, 665, 666, 677, 678
 近端刺激 (proximal stimulus) 391, 392, 424, 425, 427

远端刺激 (distal stimulus) 391, 392, 424, 426, 427
 刺激—反应模式 (stimulus-response pattern) 370—372, 380
 刺激同义性 (stimulus-synonymy) 424, 425, 427
 刺激意义 (stimulus-meaning) 357, 377, 382—384, 386, 390—392, 426
 存在 (existence) 45—63, 87, 98, 167, 223, 238, 240, 254—256, 346, 653, 659, 675
 错误理论 (the error-theory) 675

D

单称词项 (singular term) 192, 199, 213, 214, 363, 438—441
 单子 (monad) 253
 弹弓论证 (the slingshot argument) 438, 439, 441, 442
 稻草人谬误 (the strawman fallacy) 110
 迪昂—蒯因论题 (the Duhem-Quine thesis) 364, 378
 笛卡尔的魔鬼 (Descartes' demon) 595, 664, 668
 笛卡尔式的理性主义知识论 (Cartesian rationalistic epistemology) 117, 119—121
 递归性 (recursiveness) 408—410
 第三域 (the third realm) 32, 153, 156

- 定律(laws)
- 定律的普适性(generality of laws) 458, 459
 - 定律的无例外性(exceptionlessness of laws) 459
 - 严格定律(strict laws) 458—460, 464, 468
 - 非严格定律(non-strict laws) 469
 - 心理定律(psychological laws) 460, 462
 - 心理—物理定律(psychophysical laws) 462, 463
- 定义(definition) 25, 134, 136, 176, 234, 295, 331—334, 402, 584, 632
- 操作定义(operational definition) 333, 335
 - 归纳定义(inductive definition) 234
 - 显式定义(explicit definition) 332—334, 338, 343, 353
 - 隐定义(implicit definition) 295, 332—335, 337, 338, 343, 351—355, 360—362, 369, 461
 - 用法定义(definition by use) 332
 - 内涵定义(intensional definition) 402
 - 外延定义(extensional definition) 402
- 定义域(domain) 38, 51—54, 214, 229, 230, 236, 345, 346, 403, 405
- 独立性(independency) 167—169, 257, 259, 280, 305, 318, 423, 580, 582, 668
- 断定(assertion) 103, 129, 130, 132, 134, 137, 145, 150, 617, 619, 620, 622—623, 625, 627, 655, 670
- 对话模式(dialogue model) 632—633
- 对应物理论(counterpart theory) 481
- 对象(object) 42, 45, 56, 58—61, 63, 63, 88—90, 98, 101, 102, 108, 109, 114—116, 121, 122, 138—145, 147—149, 151—157, 159, 160, 172, 183, 187, 189, 191—193, 195—203, 205—207, 210, 213, 227, 233—235, 237, 239, 240, 252, 269, 274, 280, 281, 283, 320—323, 338—342, 345, 357, 361—363, 379, 382, 383, 386, 389, 392, 393, 400, 403—406, 410, 412, 418, 419, 424—438, 442—444, 455—458, 466, 475, 478, 479, 481, 483—494, 496, 498, 499, 501—504, 506—511, 513—517, 520, 522, 523, 525, 526, 528—536, 541, 542, 545, 546, 550, 551, 571, 573, 581, 629, 631—635, 641, 645, 646, 658—662, 665, 666, 668, 671, 672, 675
- 空间对象(spatial object) 269, 635

- 数学对象 (mathematical object) 661, 675
- 心理对象 (mental object) 220, 221
- 信念对象 (belief object) 418, 430, 432, 460
- 外部对象 (external object) 425, 426, 569, 578
- 物理对象 (physical object) 32, 218—221, 266, 268, 449, 451, 456, 460, 574
- 多重关系理论 (the multiple relation theory) 188, 189
- E**
- 恶性循环 (vicious circle) 103, 228, 232, 235
- 二律背反 (dilemma) 89, 320
- 二元论 (dualism) 87, 114, 115, 117, 121, 124, 465, 467, 644—647, 650
- 概念二元论 (conceptual dualism) 465, 468
- 身心二元论 (mind-body dualism) 644, 645
- 心物二元论 (mind-matter dualism) 88, 114, 115, 117, 645, 650, 654
- 形而上学二元论 (或本体论二元论) (metaphysical/ontological dualism) 114
- 知识论二元论 (epistemological dualism) 114, 115, 119, 121, 124
- 二值性 (bivalence) 185, 186, 292, 293
- 二值原则 (the Principle of Bivalence) 151, 671, 672, 674, 675
- F**
- 翻译 (translation) 27, 373—379, 393, 396, 398, 399, 421, 423, 427, 435
- 彻底翻译 (radical translation) 373, 375—377, 383, 384, 396—399, 408, 417, 426, 427, 435
- 翻译的不确定性论证 (argument from indetermination of translation) 378, 385
- 翻译手册 (translation manual) 376, 435
- 反对科学主义 (against scientism) 568
- 反事实条件句 (counterfactual conditionals) 96, 97, 333
- 反思 (introspection) 480, 597, 611, 646
- 反心理主义 (anti-psychologicalism) 29, 30, 128, 160
- 范畴 (category) 182, 183, 248—249, 342, 361, 443, 448, 458, 482, 483, 653
- 范畴区别 (categorical difference)

- 457, 653, 654
- 方向 (direction) 187, 188, 223, 265, 266, 375
- 非循环条件 (non-circularity condition) 357, 358
- 非充分确定性论题 (under-determination thesis) 383—386
- 分析 (analysis) 25, 35—37, 56, 59, 60, 71, 76, 97—99, 137, 138, 144, 165, 172, 193, 197—200, 210—212, 219—221, 234, 287—291, 310, 321, 323, 327, 328, 357—359, 374, 396, 423, 443—448, 460, 504, 507, 540, 549, 609, 610, 612, 613, 615, 616, 625, 627, 629—632, 637, 639, 660, 661
- 分解 (split) 35, 131, 146, 216, 217, 254—259, 261, 286, 288
- 合并 (combination) 255—257, 260
- 分解法 (the method of split) 256—258, 276, 277, 283
- 概念分析 (conceptual analysis) 25, 443, 609
- 构造主义分析 (constructivist analysis) 165, 170, 211, 220, 287, 290, 321, 631
- 逻辑分析 (logical analysis) 5, 71, 165, 166, 169, 170, 182, 194, 197, 198, 200, 222, 287, 327, 631
- 关于知识的逻辑分析 (logical analysis of knowledge) 170
- 实践后果分析法 (practical-consequential analysis) 92, 95, 97, 98, 100, 101, 109, 113
- 分析模式 (analysis pattern) 396—398, 422—624
- 非还原的—描述式的哲学分析 (non-reductive-descriptive analysis) 630
- 连接式分析 (connective analysis) 633—636
- 分析性 (analyticity) 350, 351, 355—358, 360
- 关于分析性的逻辑标准 (logical criterion of analyticity) 324
- 关于分析性的心理学标准 (psychological criterion of analyticity) 324
- 弗雷格关于分析性的标准 (Frege's criterion of analyticity) 325
- 分析哲学 (analytic philosophy) 4—9, 11, 12, 15, 19, 22, 25, 29, 33—36, 40, 45, 65, 66, 70, 71, 75, 77, 79, 82, 83, 128, 138, 165, 166, 170, 243, 318, 350, 373, 395, 396, 443, 472, 518, 540, 541, 598, 610, 624, 659, 661, 662, 680
- 后分析哲学 (post-analytic philosophy) 82
- 分析—综合之分 (analytic-synthetic distinction) 35—357, 359, 360,

361, 364, 418
 佛教 (Buddhism) 303
 否定 (negation) 46—48, 134, 203,
 237, 262—265, 270, 290—291,
 295, 296, 300, 323, 329—331, 342,
 392, 426, 530, 599, 600, 602
 符号操作 (symbolic operation), 参见
 “运算” 336
 弗雷格之谜 (the Frege's puzzle)
 140, 517—521
 弗雷格主义 (Fregeanism) 166,
 522, 541, 618
 复合物 (complex) 184, 188, 189,
 194, 202, 209, 217, 267, 287—289
 复合性 (complexity)/简单性 (sim-
 plicity) 216
 副现象论 (epiphenomenalism)
 467—470

G

感觉 (sense) 5, 13, 19, 29, 33, 88,
 93, 94, 101, 113, 116, 122, 152,
 205, 217, 254, 316, 321, 322, 328,
 350, 391, 395, 426, 480, 548, 550,
 553, 555, 570—577, 579, 580, 582,
 585, 587—589, 593, 595, 640, 646,
 653, 663, 669, 670, 672
 感受特质 (qualia) 455, 455
 概括 (generalization) 1, 20, 47, 48,
 77, 109, 166, 211, 212, 243, 244,
 349, 376, 460, 477, 650, 658

概念 (concept)
 概念上的封闭性 (conceptual clo-
 sure) 461
 概念词 (concept word) 140, 148,
 151, 152, 159
 概念框架 (conceptual framework)
 319, 320, 335, 362, 533, 534, 635
 概念图式 (conceptual schema) 635
 概念内容 (conceptual content)
 61—63, 141, 161, 162
 概念迁移 (conceptual transfer)
 551, 554, 555, 577
 概念文字 (Begriffsschrift) 32, 75,
 128, 141, 143, 144, 148, 161—163,
 169
 概念问题 (conceptual problem)
 659
 概念问题与事实问题 (conceptual
 problems and factual problems)
 659
 缸中之脑 (brains in a vat) 662—
 670, 674
 缸中之脑论证 (the brains-in-a-vat
 argument) 657, 662, 668—670,
 679
 哥白尼式的革命 (the Copernican
 revolution) 533
 个体 (individual) 19, 233, 235,
 403, 507, 528
 个体化 (individuation) 19, 418,
 419, 428, 443, 444, 449—451, 453,

- 454, 460—463, 531
- 公共性(或公共的)(publicity/public) 27, 32, 158, 433, 588
- 工具主义(instrumentalism), 参见“操作主义” 661
- 功能主义(functionalism) 466
- 共相(universal) 20, 183—185, 188, 189, 198, 202, 204, 209, 212, 214, 217—219, 248, 444, 658
- 观察(observation) 97, 217, 328—330, 332, 364, 365, 369, 370, 376, 380, 381, 382, 384—386, 399, 410, 416, 420, 425, 451, 574, 576, 580, 582, 589, 653, 677
- 观察被理论渗透(observation penetrated by theory) 385
- 观察范畴(observation categorical) 382
- 观念(idea) 31
- 观念论(idealism) 173
- 关系(relation) 42
- 非对称关系(asymmetrical relations) 180, 181, 186, 249
- 关系的非实在性(the irreality of relations) 178, 248
- 内在关系(internal relations) 179, 180, 182, 260, 296
- 内在关系理论(the internal-relation theory) 179, 180, 182, 183, 186, 249
- 外在关系(external relations) 175, 179, 182—185, 190, 198
- 外在关系理论(the external-relation theory) 165, 166, 169, 170, 173—182, 183, 200, 208, 247
- 关系命题(proposition of relation) 44, 45, 233, 235
- 关系问题(the problem of relations) 247—250, 253
- 关于(about) 196
- 广义相对论(the general relativity) 321, 346
- 规范(norm) 28, 132, 134, 135, 167, 284, 294, 457, 458, 488, 618, 640
- 规范性(normativity) 26, 28, 29, 132, 390, 412, 431, 457, 458, 563, 617, 618
- 规则(rules)
- 调节性规则(regulative rules) 640
- 构成性规则(constitutive rules) 640—642
- 构成性规则的自主性(autonomy of constitutive rules) 641
- 规则悖论(或关于遵守规则的悖论)(the rule-paradox/the paradox about rule-following) 557, 559, 563, 642
- 规则体系(rule system) 299, 300

归纳法(induction) 234,239
 归谬论证(*reductio ad absurdum*)
 182,228,359,564,581

H

函数(或函项)(function) 41,252
 真值函项(truth-function) 37,
 43—45,47,60,208,270,289,
 294,310,329,628
 函数值 37,38,40—43,151
 涵义(sense/Sinn) 138,146—163,
 187
 涵义作为表达式的语义内容
 (sense as semantical content of
 an expression) 495
 涵义作为确定指称的方式(sense
 as mode of determination of refer-
 ence) 491,495
 涵义(罗素式的)(sense in Russell's
 sense) 187,249,265
 涵义理论(theory of sense) 491,
 492,543
 涵义与指称的区分(distinction be-
 tween sense and reference) 138,
 140—142
 合式公式(well formed fomula)
 234,238
 黑格尔主义(Hegelianism) 83,173
 怀疑法(methodological doubt) 115
 怀疑论(scepticism) 87—89,92,
 102,107,215,319—322,350,388,

389,425,427,429—431,467,533,
 561,562,590—599,602,605,607,
 611,613,614,634,668
 笛卡尔式怀疑论(the Cartesian
 scepticism) 590,597
 关于怀疑论的自然主义解决(the
 naturalistic solution of sceptic-
 ism) 388
 关于怀疑论的怀疑论解决(the
 sceptical solution of scepticism)
 559
 关于记忆的怀疑论(scepticism a-
 bout memory) 573,575
 关于意义的怀疑论(scepticism a-
 bout meaning) 559
 关于外部世界的怀疑论(the scept-
 icism about the outer world)
 102,578,593
 怀疑论态度(sceptical attitude)
 怀疑论问题(sceptical question)
 388,598,599,605,616
 还原(reduction) 72,220,221,232,
 351—352,369,388,464,631
 还原论(reductionism) 220
 反还原论(或非还原论)(anti-re-
 alism/non-reductionism) 465
 物理主义的反还原论(或非还原
 论)(physicalist anti-realism/
 non-reductionism) 465

J

基本命题 (elementary propositions) 270, 289
基础主义 (foundationalism) 124, 367
反基础主义 (anti-foundationalism) 124
机器中的幽灵 (ghost in machine) 644
集合 (set) 224
集合运算的结合律 (Combination law of sets) 446, 448
几何学 (geometry) 346, 461, 636
欧几里得几何学 (Euclid geometry) 334, 346
非欧几何 (non-Euclid geometry) 321, 346
欧氏几何空间 (Euclid space) 321
寂静主义 (quietism) 271, 309—313
技能 (skill) 17, 679
家族相似 (family resemblance) 555
价值 (value) 22, 132
关于价值的第一人称理解 (the first-person understanding of value) 306
关于价值的第三人称理解 (the third-person understanding of value) 306
关于价值的实在论 (realism about value) 306

间接指称问题 (the problem of indirect reference) 190, 191, 193, 194, 196, 200, 201, 203, 206, 207
结构 (structure) 40, 41, 49—51, 64—71, 74, 76, 79, 174, 175, 177—182, 210—213, 218, 219, 242, 258, 265, 266, 284, 287, 293, 295, 296, 343, 351, 359, 369, 370, 371, 375, 379, 381—385, 387, 397, 402, 403, 416, 417, 421, 422, 491, 521
结构化 (structure-forming) 370, 371, 381—387, 417
解释 (戴维森的) (interpretation in Davidson's sense) 401, 403, 405—408
彻底解释 (radical interpretation) 396—399, 414—424, 426, 427, 429—434, 436, 457
彻底解释的不确定性 (indetermination of radical interpretation) 420
解释 (维特根斯坦的) (interpretation in Wittgenstein) 564
解释与理解 (interpretation and understanding) 566
经验 (experience) 85—92, 94, 96, 98—113, 319—335, 340, 343, 351, 364—373, 382, 384, 386, 390—392, 397, 411, 420, 422, 425, 431, 435—436, 533—546, 569—571, 578—579, 623

- 私人经验 (private experience)
569, 571, 574, 578—583, 588
- 他人经验 (other experience)
582, 584, 586
- 自我经验 (self-experience) 581,
582, 586—589, 604
- 关于自我经验的知识或信念
(knowledge or belief of self-
experience) 582
- 自我经验的私人性 (privacy of
self-experience) 588
- 经验表达 (expression of experi-
ence) 587
- 经验的模式化 (patternization of ex-
perience) 371
- 经验的私人性 (privacy of experi-
ence) 571, 588
- 经验的直接性 (immediacy of experi-
ence) 213, 570
- 经验论 (或经验主义) (empiricism)
87, 91, 92, 98, 318, 319, 347,
349, 350, 355, 356, 367, 382, 541,
586
- 当代经验论 (或经验主义) (con-
temporary empiricism) 91, 92
- 古典经验论 (或经验主义) (clas-
sical empiricism) 91, 92, 94
- 逻辑经验论 (或经验主义) (logi-
cal empiricism) 91, 317, 351,
356
- 无教条的经验主义 (empiricism
without dogma) 356
- 英国经验主义传统 (the tradition
of British empiricism) 598
- 经验限制 (empirical constraints)
400, 409, 411, 420, 437
- 甲虫实验 (the beetle experiment)
580, 581
- 近因理论 (proximal theory) 424—
426
- 禁欲主义 (asceticism) 303
- 出世禁欲主义 (other-worldly as-
ceticism) 303
- 在世禁欲主义 (inner-worldly as-
ceticism) 303
- 具体 (concrete) 88, 108, 110
- 句法 (或句法学) (syntax) 33, 65
- 句法对于语义的优先性 (priority
of syntax over semantics) 66
- 逻辑句法 (logical syntax) 335,
341, 361
- 句法概念 (syntactical concept)
337, 338, 343, 402
- 句子 (sentence)
- 句子结构 (structure of a sentence)
210
- 观察句 (observational sentence)
265, 330, 331, 381—386, 390,
391, 392, 425, 426
- 理论句 (theoretical sentence)
382, 383, 385—387
- 场合句 (occasion sentence) 381

- 固定句(standing sentence) 382
- 经验句子(empirical sentence)
583, 584, 599
- 语法句子(grammatical sentence)
581, 583, 584, 586—588, 599,
602—604
- 句子与名称之别(distinction of sen-
tence and name) 216, 264
- 决策论(decision-making theory)
395, 411, 414, 416, 419, 457
- 决定论(determinism) 458, 466,
467
- 非决定论(non-determinism) 466
- K**
- 康托定理(Cantor's theorem) 224
- 可表达原则(the principle of expres-
sibility) 638, 639, 643
- 可断定条件(assertability conditions)
673—677
- 可投射的(projectable) 561
- 可化归公理(reducibility axiom)
239
- 可理解(性)(understandability)
397, 413, 511, 571
- 可能世界(possible worlds) 473—
483, 487—488, 490, 525
- 可能世界的个体化条件(individu-
ating condition of possible
worlds) 479—480
- 可能状况(possible situations)
482, 483, 487
- 可能性(possibility) 59, 96, 253,
255—257, 259—261, 265, 269,
271, 279, 280, 285—287, 291—
293, 295, 299, 300, 306, 308, 310,
319, 336, 473, 477, 479, 480, 482,
483, 490, 498, 526, 532, 534—536,
540, 542, 579, 580, 582, 590, 591,
596, 597, 600—602, 605
- 形而上学可能性(metaphysical
possibility), 参见“形而上学模
态” 483, 534—537, 540, 542,
543
- 知识论可能性(epistemic possibili-
ty), 参见“知识论模态” 483,
534—537, 540, 542, 543
- 可判定的(decidable) 124, 329,
336
- 可证明性(provability) 402
- 客观性(objectivity) 27, 31, 117,
213, 418
- 客体(object) 250, 251, 253, 254,
258—261, 265, 271, 285—289,
296, 298, 308, 313
- 客体的简单性(simplicity of ob-
ject) 287—289
- 空间(space) 24, 179, 188, 256,
259, 260, 269, 274, 275, 278, 280,
282, 285, 321, 443, 444, 449—451,
479, 635—636, 649
- 跨文化差异(intercultural difference)

- 412
 宽容原则 (the Principle of Charity)
 411, 413, 414, 420, 429
 对应性原则 (the Principle of Correspondence) 412—414
 融贯性原则 (the Principle of Coherence) 411, 412, 414, 417, 429
- L**
- 莱布尼茨律 (Leibniz's law) 360, 480
 不可区分物同一 (identity of indiscernible) 480
 同一物不可区分 (indiscernibility of identical) 480, 532
 类 (class) 224
 类型 (与标记相对) (type, as contrast with token) 19—20, 392
 类型句子 (type-sentence) 20, 21, 27, 32, 32, 130
 类型 (或逻辑类型) (type/logical type) 233—235, 237, 361, 653
 绝对类型 (absolute type) 235
 相对类型 (relative type) 235
 理解 (understanding) 22, 33, 56, 79, 93, 120, 159, 172, 217, 397—399, 406, 412—414, 451, 494, 495, 538—539, 544, 547—551, 556—559, 566—569, 571, 582, 585—588, 599, 600, 605, 612, 613, 615, 644—645, 647, 650, 665, 676—678
 理论 (theory) 240, 308, 309, 328, 335, 346, 352, 355, 363—365, 369, 372—373, 379, 380, 382—388, 392, 400, 442, 514, 545, 598, 635, 654, 679
 理论相对于观察的不确定性 (under-determination of theory by observation) 385, 383—386
 理论词项 (theoretical term) 343, 369
 理论化 (theorization) 567
 理论态度 (theoretical attitude) 605, 606
 理论问题 (theoretical problem) 346
 理论知识 (theoretical knowledge) 381
 理想语言学派 (ideal language school) 71, 75, 76, 78, 79, 337
 理型论 (the theory of forms) 226, 227
 理性 (rationality) 58, 118—120, 134, 135, 213, 244, 284, 319—320, 354, 412—414, 456—457, 647, 651, 654, 661
 理性与自然律的关系 (relation of rationality and natural law) 456
 理性与规范性的联系 (connection of rationality and normativity) 457
 理性主义 (rationalism) 31, 103,

- 114, 117—121, 123—125, 597
- 理智主义 (intellectualism) 647
- 例示 (instantiation) 177, 184, 185, 188, 196, 198, 202, 204, 209, 248, 403, 404
- 量词 (quantifier) 39, 45—55, 63, 69, 203, 210, 212, 214, 438—439, 477, 478, 658
- 存在量词 (existential quantifier) 10, 47, 49, 51, 52, 54, 203, 212, 331, 439, 658
- 全称量词 (universal quantifier) 10, 47, 49, 51, 52, 54, 203, 330, 331
- 量化 (quantification) 211, 235, 236, 238, 240, 438, 439, 440, 449, 505, 633, 658
- 两难推理 (dilemma) 228
- 孪生地球论证 (the Twin-earth Argument) 524, 525, 543
- 伦理命题 (ethical proposition) 307
- 伦理学 (ethics) 84, 243, 302—304, 306—308, 675
- 伦理主体 (ethical subject) 303, 304, 307, 308
- 论证 (argument) 5, 17
- 论证过多 (over-argument) 57
- 论证负担 (burden of proof) 523, 597, 598, 669
- 逻辑 (logic) 213, 284—302
- 词项逻辑 (term logic) 43—45, 60, 64, 65, 70, 174—178, 195
- 二值逻辑 (two-valued logic) 229, 674
- 述项 (康德意义上的) (predicate in Kant's sense) 58—63, 69
- 主项 (康德意义上的) (subject in Kant's sense) 58, 60, 61, 69
- 高阶逻辑 (higher-order logic) 236, 238
- 函项逻辑 (functional logic) 70, 163, 169, 178, 195
- 关系逻辑 (relational logic) 169, 174, 195
- 模态逻辑 (modal logic) 285, 286, 472, 474, 477, 482, 484, 485
- 三段论逻辑 (syllogistic logic) 37
- 谓词逻辑 (predicate logic) 37, 43, 45, 64, 65, 128, 477
- 弗雷格意义上的逻辑 (logic in Frege's sense) 132, 227
- 罗素意义上的逻辑 (logic in Russell's sense) 170, 200, 208, 213, 222, 257
- 逻辑本体论 (logical ontology) 287
- 逻辑必然性 (logical necessity) 71, 286, 287, 300, 301, 303, 304, 310—312
- 逻辑等价 (logical equivalence) 440, 441, 630, 631
- 逻辑定理 (logical theorem) 69, 351
- 逻辑对象 (logical object) 140,

- 290—292, 298
- 逻辑公理 (logical axiom) 69, 72, 295, 354
- 逻辑结构 (logical structure) 76—79, 212, 213, 219, 284, 290, 292, 293, 295, 296, 312, 343, 631
- 逻辑空间 (logical space) 256
- 逻辑联结词 (logical connectives) 43, 52, 54, 69, 289—291, 293, 295, 299, 401, 410
- 逻辑命题 (logical proposition) 66—74, 79, 161, 162, 240, 284, 292, 293, 295—297, 351, 381
- 逻辑律 (logical law) 30, 120, 137, 161
- 逻辑齐一性 (logical uniformity) 240
- 逻辑图像论 (the logical picture theory) 261, 262, 268, 271, 288, 292, 325
- 逻辑系统 (logical system) 36, 69, 71, 72, 128, 262, 285, 294, 298—301, 311, 401, 402, 404, 482
- 逻辑哲学 (philosophy of logic) 36, 211, 222, 243, 313
- 逻辑知识 (logical knowledge) 66, 70, 72, 73, 213, 284, 289, 290, 292
- 逻辑主义 (logicism) 36
 普泛的 (或广义的) 逻辑主义 (logicism in a general sense) 36, 71, 74, 310, 311
- 逻辑专名 (logically proper name) 214, 215, 219, 472, 490
- 逻辑的自主性 (autonomy of logic) 297, 298, 304
- 罗素悖论 (Russell's paradox) 223, 224, 226—228, 230, 232, 235—237
- 罗素主义 (Russellianism) 166, 169, 172, 475, 490, 541
- 绿蓝悖论 (the grue paradox) 560, 561
- M**
- 满足 (satisfaction) 54
- 矛盾式 (contradiction) 292—294, 311
- 描画形式 (pictorial form) 274, 275, 277—279
- 描述 (description) 192
- 描述谬误 (description fallacy) 621, 622, 624
- 命名仪式 (naming baptism) 512, 513, 621
 关于命名的因果链条模式 (causal chain model of naming) 513
- 命题 (proposition) 26
 分析命题 (analytic proposition) 37, 67—70, 128, 176, 323—325, 327, 351, 352, 355, 356, 358, 361—363, 367, 369, 419, 494, 495, 497, 642
 弗雷格式命题 (Fregean proposi-

- tion) 186
- 罗素式命题 (Russellian proposition) 170, 182—186, 188, 194, 196—200, 205, 208—210
- 单称命题 (singular proposition) 47, 48, 184
- 概括命题 (general proposition) 47, 48
- 综合命题 (synthetic proposition) 67, 69, 70, 140, 176, 321, 323—325, 327, 351, 355, 358, 363, 367, 533, 549
- 经验命题 (empirical proposition) 140, 323, 325, 327, 535, 538, 539
- 经验必然命题 (empirical-necessary propositions) 535, 537
- 先验命题 (a priori proposition) 323, 535, 538
- 先验偶然命题 (a priori-contingent proposition) 537, 538, 584
- 先验综合命题 (a priori-synthetic proposition), 参见“先验综合判断” 321, 323, 324, 351, 533, 549
- 命题函项 (propositional function) 200, 201, 206—210, 222, 229, 230, 232, 233, 235—239, 442
- 命题结构 (propositional structure) 174—175
- 函项结构 (function structure) 39, 45, 60, 64—69, 71, 76, 128, 180, 182, 187, 207, 293, 295, 296
- 主谓结构 (subject-predicate structure) 174, 175, 177—179, 182
- 命题态度 (propositional attitude) 154, 188—190, 381, 392, 484, 521, 522
- 名称 (name) 139—143, 147—149, 151, 152, 154—157, 159, 160, 187, 188, 193, 216, 217, 219, 262—265, 268—271, 281, 282, 289, 296, 316, 340, 422, 492, 498, 501, 513, 514, 518, 522, 524
- 模态 (modality) 472, 474, 478
- 从言模态 (*de dicto* modality) 478, 481, 483
- 从物模态 (*de re* modality) 478, 481, 483, 529
- 形而上学模态 (metaphysical modality), 参见“形而上学可能性” 534, 537
- 知识论模态 (epistemic modality), 参见“知识论可能性” 534, 537
- 模态词 (modal terms) 473—475, 477, 478, 484, 485, 505, 534
- 模态论证 (the modal argument) 496, 497, 501, 503, 505, 512
- 模态实在论 (modal realism) 479, 482, 490
- 模型 (model) 139, 402—406, 432

- 模型论 (model theory) 139, 400, 405, 406
- 模型论论证 (the model theoretical argument) 668
- 摹状词 (description) 192
- 摹状词的指称性用法与归属性用法 (referential use and attributive use of descriptions) 508
- 摹状词理论 (the theory of descriptions) 165, 169, 170, 190, 196, 200, 208, 211, 214, 215, 219, 221—223, 288, 289, 339, 363, 493, 494, 615, 624, 625, 627, 629—631, 636
- N**
- 内部论 (internalism) 425, 456, 457, 493, 662
- 语义内部论 (semantical internalism) 192, 425, 504, 662, 666, 669
- 信念内部论 (belief internalism) 425, 456
- 内部问题 (internal problem) 335, 341, 344, 345, 351, 360—362, 388
- 内部问题与外部问题的区别 (distinction between internal problems and external problems) 362
- 内涵的 (intensional) 407, 533, 632
- 内涵性 (intensionality) 154, 155, 281, 406, 407, 422, 423, 442, 476, 485
- 内容 16, 17, 22, 23, 25, 27, 58, 60—63, 65—67, 78, 108, 116, 123, 129, 135, 136, 140—142, 144, 149, 150, 152, 161, 169, 186, 192, 194, 202, 275, 292, 311, 312, 336, 339, 351, 357, 358, 364, 366, 370, 371, 390, 406, 437, 455, 503—505, 511, 512, 515, 516, 522, 523, 535, 564, 566, 611, 630, 634, 636, 648, 660
- 经验内容 (empirical content) 320, 327, 372, 382, 384—386, 390—392
- 经验内容的私人性 (privacy of empirical content) 391
- 知识的内容 (cognitive content) 31, 32, 72, 140, 169, 202, 219, 319, 541, 660, 679
- 确定内容的方式 (method of determination of content) 141, 144
- 语义内容 (semantical content) 169, 494, 495, 495, 503—505, 512, 523, 524
- 内省心理学 (introspective psychology) 31
- 牛津学派 (the Oxford school) 609, 610, 617
- P**
- 排中律 (law of excluded middle) 229, 629
- 判断 (judgement) 129

判断行为(或活动)(action of judgement) 130—135, 138, 150, 617, 618

弗雷格的判断理论(Frege's theory of judgements) 150, 617

批判式阅读(critical reading) 110

偏好(preference) 124, 415, 416, 490

普遍词项(universal word) 341—345, 361, 362

普遍性(universality) 37—40, 49—51, 73, 74, 81, 195, 212, 213, 254, 284, 359, 553, 597, 635

普遍主义(universalism) 73, 74, 213

Q

歧义(ambiguity) 557

启蒙(enlightenment) 317

恰当性(felicity) 633, 638, 640

倾向(disposition) 99, 332, 651—654

倾向性特征(dispositional features) 651—653

亲知(acquaintance) 172

亲知对象(object of acquaintance) 172, 189, 216, 219, 660

亲知理论(theory of acquaintance) 569, 570

曲谓词(bent predicates) 561, 562

去引号原则(the principle of disquo-

tation) 519—521

确信度(degree of belief) 415, 416

全域(universe) 53

确实性(certainty) 117, 591, 596, 604, 605, 613

确实性的标准(the criterion of certainty) 604

R

人生问题(problem of life) 243, 307

认其为真(hold true) 381, 383, 392, 416

认识论(epistemology), 参见“知识论” 12, 14, 16, 25, 27, 30, 31, 38, 76, 77, 211, 214, 215, 328, 360, 393, 407, 431, 491, 494, 576, 613, 646, 663, 664

认识论转向(epistemological turn) 11, 30

认知意义(或价值)(cognitive significance/value) 22, 140—143, 154, 191, 317, 318, 325—332, 335, 340, 341, 345—347, 355, 361, 362, 372, 379, 425, 504, 513, 516—518, 522—524, 536, 537, 541

认知意义标准(criterion of cognitive significance) 317, 327, 335

可检验性标准(the testability criterion) 326—328, 335

认知意义问题(the problem of cogni-

- tive significance) 140, 141, 154, 518, 523, 524, 536, 537
- 认知主体 (cognitive subject) 304, 307, 389, 661
- 日常语言学派 (ordinary language school) 8, 71, 75—77, 79, 609—612, 616, 644
- S**
- 撒谎 (lying) 584—589, 621
- 撒谎意图 (intention of lying) 587
- 三角测量法 (triangulation) 418, 431—433, 436, 437, 457
- “上帝”这个词 (“God”) 63
- 生命 (life) 243, 307, 308
- 生命意义 (meaning of life) 307, 308, 313
- 实践 (practice) 78, 79, 85, 86, 101, 110—112, 125—126, 284, 294, 297, 298, 308, 309, 346, 349, 355, 375, 545, 556—558, 563, 565—567, 605—606, 647, 652, 654
- 共同实践 (common practice) 556
- 实践性的 (practical)
- 实践性的与理论性的 (the practical and the theoretical) 647, 652
- 实践后果 (practical consequence) 92, 95—101, 109, 113, 375
- 实践态度 (practical attitude) 606
- 实践问题 (practical problem) 346, 355
- 实践知识 (practical knowledge) 215
- 实体 (entity) 24, 26, 27, 32, 58, 146, 153, 156, 157, 160, 165, 167, 177, 186, 189, 190, 211, 213, 219, 220, 249, 251—253, 258, 267, 287, 297, 340, 374, 375, 378, 379, 387, 395, 398, 422, 438, 439, 458, 463, 481, 482, 548, 585, 618, 650, 653, 658
- 内涵实体 (intensional entity) 362, 423
- 外延实体 (extensional entity) 362
- 实用主义 (pragmatism) 82—86, 90—93, 101—103, 106—114, 119, 120, 124—127, 135, 349, 372, 375, 390, 654
- 实在 (reality) 16, 25, 56, 59, 61, 86, 97—99, 106, 110, 139, 145, 152, 167, 169, 170, 177, 180, 182, 184, 186, 187, 193, 196, 249, 253, 260, 261, 271, 274, 276—280, 282, 284, 288, 292, 298, 300—301, 312, 368, 371, 390, 392, 421, 436, 438, 544, 598, 617—619, 664, 668, 669
- 实在论 (realism) 86, 95, 98, 113, 153, 166—171, 173, 189, 190, 192, 194, 196, 200, 201, 208, 213, 215,

217, 340, 362, 472, 475, 537, 613,
615, 657—679

常识实在论 (commonsense realism) 615—616

非实在论 (或反实在论) (irrealism/anti-realism) 167, 168,
171, 213, 437, 533, 537, 657,
659, 661—664, 666—668, 670—
676, 678, 679

关于反实在论的语义学论证
(semantic arguments for anti-
realism) 657, 676—679

习得论证 (the acquisition argu-
ment) 408, 676, 677

表现论证 (the manifestation ar-
gument) 676, 678

结构实在论 (structural realism)
219

内在实在论 (internal realism)
662, 668—670, 674

形而上学实在论 (metaphysical re-
alism) 167—168, 668, 670,
674

知识论实在论 (epistemological re-
alism) 167—168

语言学实在论 (linguistic realism)
168, 169, 172, 184, 191

语言学反实在论 (linguistic anti-
realism) 168

素朴实在论 (naïve realism) 670

实在论问题 (the problem of real-

ism) 1, 658—661, 663, 670,
672, 674, 679

实在论问题作为概念性问题
(the problem of realism as a
conceptual problem) 674

实在论作为知识分析立场 (real-
ism as a position of knowledge a-
nalysis) 660

反实在论作为知识分析立场 (an-
ti-realism as a position of knowl-
edge analysis) 661

实在论论证 (argument for realism)
665, 676, 679

实证主义 (positivism) 114, 316—
318, 321—323, 325

古典实证主义 (classical positiv-
ism) 321, 323, 326

逻辑实证主义 (logical positivism)
316—318, 321, 323, 324, 326,
327, 347

实质充分性 (material adequacy)
401

实质的说话方式 (material mode of
speech), 参见“形式的说话方式”
338, 339, 341, 343, 350, 401

实质蕴涵 (material entailment) 10,
95—97, 290, 291, 333

实验条件 (experimental condition)
95—98, 333

时间 (time) 21, 24, 77, 220, 285,
377, 435, 443, 444, 449—451, 465,

- 479, 561, 621
- 使用(use) 78—79, 131, 134, 136, 137, 143, 265—270, 276, 280—284, 288, 294, 298—304, 337, 339, 340, 369, 499—501, 510—511, 513—516, 545, 554, 556, 574—577, 599—600, 616, 617—624, 677
- 使用—提及之别(use-mention distinction) 137, 501
- 是(being) 59
- 视角(perspective) 267, 268, 274, 275, 280, 306, 308, 312, 313, 418, 501, 663, 664, 667, 670
- 第一人称视角(或内部视角)(the first-person/inner perspective) 268, 611, 664
- 第三人称视角(或外部视角, 上帝视角)(the third person/outer/God perspective) 268, 664, 668
- 客观视角(objective perspective) 268
- 主观视角(subjective perspective) 268
- 世界(the world) 13, 23, 24, 55, 66, 74, 80, 168, 210, 228, 244, 247, 251—261, 271, 277, 287, 288, 294, 296, 303—305, 307—309, 312, 313, 350, 368, 381, 388—390, 395, 396, 399, 411, 431, 442, 466, 474, 479, 480, 541, 578, 590, 599, 604, 611—614, 633, 634, 644, 659, 664—665
- 世界观(world view) 244, 247, 313, 547, 612, 613
- 世界的个体化(individuation of worlds) 479
- 世界图画(the world picture) 599, 604
- 事件(event) 443, 444
- 事件的个体化(individuation of events) 449, 453, 454
- 事件的个体化条件(conditions for individuation of events) 443, 444, 449, 451, 460
- 事实(fact) 107, 133—135, 140, 147—148, 248—270, 276, 290, 307, 438—442, 444, 449, 451—454, 465, 583, 653—654, 659
- 否定事实(negative facts) 262, 263
- 肯定事实(positive facts) 262, 263
- 意向性事实(intentional facts) 265—270, 300
- 自然事实(natural facts) 266, 267
- 事态(states of affairs) 255—261, 265, 269, 271, 285—286, 296
- 殊相(particular) 20, 183—185, 204, 209, 212—214, 444, 449, 450—454, 465, 468, 469
- 数(number) 39—41, 71, 108, 165,

239, 324, 337—339, 341, 342, 344, 345, 361—363, 415, 488, 558—560, 563, 565, 649, 652, 658
 无穷数 (infinite number) 238, 239
 有穷数 (finite number) 239, 324
 数理逻辑 (mathematical logic) 4, 9, 19, 36, 37, 43, 45, 47, 51, 58, 63, 64, 69, 77, 80, 81, 128, 223, 233, 234, 238, 242, 284, 295, 336, 345, 353, 393, 400—402, 405, 482, 658
 数学基础 (foundations of mathematics) 128, 211, 223, 227, 239, 242, 405
 范畴论 (theory of category) 223
 公理集合论 (axiomatological theory of set) 223, 224, 232, 361, 393
 类型论 (type theory) 223, 224, 233
 分支类型论 (ramified type theory) 233, 235—239
 简单类型论 (simple type theory) 233, 235, 237, 239, 240
 数语言 (number-language) 343—345, 362, 363
 双条件句 (bi-conditional) 94, 134, 332, 333, 357, 400, 408, 409, 570
 瞬间 (instant) 220, 279
 顺序 (order) 181, 187, 188, 266, 269, 270, 446
 斯多葛主义 (Stoicism) 302, 303

私人性 (privacy) 31, 158, 217—219, 571, 579, 580, 588, 589
 私人语言 (private language) 218, 559, 563, 569, 571, 573, 579, 581
 私人语言论证 (the private language argument) 31, 253, 556, 563, 569, 571—573, 576, 586
 思考 (thinking) 31, 86, 120, 189, 243—245, 251, 253, 271—273, 283, 294, 301, 302, 304, 309, 312, 434, 598, 599, 601, 606, 611, 614, 616, 633, 634, 644—647, 649—651, 653, 670
 思想 (thought) 26, 130
 思想结构 (structure of thought) 128, 137, 153, 618
 溯因推理 (abduction) 83
 “所有” (“all”) 46, 47, 195, 231, 232, 236, 240, 330, 353
 索引词 (indexical) 489, 491

T

T 约定 (convention-T) 400—405, 408—411, 417, 420, 423, 436
 他心问题 (the problem of other minds) 586
 塔斯基定义 (Tarski's definition) 401, 405
 谈到 (talk about) 145 参见“表达”
 探究 (inquiry) 125
 特征 (feature) 97, 157, 651—654,

- 673
反事实特征 (counterfactual feature) 653
事实性的特征 (factual feature) 653, 654
提及 (mention) 137, 499, 501
提示物 (reminder) 549, 566
替换法 (substitution) 67, 68
替换原则 (principle of substitutivity), 参见“保真替换” 148, 149, 154—156, 442, 518, 521
通用文字 (*characteristica universalis*) 4, 66
同情式阅读 (sympathetic reading) 110
同情原则 (principle of sympathy) 110
同一性 (identity) 480, 481
跨世界同一性 (trans-world identity) 478, 483
形而上学同一性 (metaphysical identity) 478, 480, 481, 483, 488, 499, 501
知识论同一性 (epistemic identity) 478, 480
“没有同一性就没有实体” (No entity without identity) 481, 658
同一性条件 (conditions of identity) 205, 206, 548, 658
同义关系 (或同义性) (synonymy) 374, 375, 379, 398, 424
“痛”的概念 (the concept of pain) 584—587
投射论 (projectionism), 参见“表达主义” 661
图画 (《哲学研究》中的) (picture in *Philosophical Investigations*) 266—278, 549—551, 555, 568, 569, 587, 588, 599, 604
图像 (picture) 549
逻辑图像 (logical picture) 261, 262, 268, 271, 276, 278, 292, 325
推理角色 (inferential role) 162
- W**
外部论 (externalism)
语义外部论 (semantical externalism) 428, 431, 437, 504, 516, 524, 541, 662, 663, 665, 666, 669, 679, 680
社会学上的语义外部论 (semantical externalism in sociological sense) 516
物理主义的语义外部论 (semantical externalism in physicalist sense) 516
信念外部论 (belief externalism) 425, 427, 429, 432, 456, 516, 662
外部问题 (external problem) 335, 341, 344—346, 351, 352, 360—362, 388, 657

- 外延(extension) 87, 151
 外延性的(extensional) 224, 403, 406, 407, 422, 484, 486
 外延化(extensionalized) 227, 339, 446, 487
 外延解释(extensional account) 135, 136, 137
 外延主义(extensionalism) 349
 唯名论(nominalism) 98, 340, 658
 唯我论(solipsism) 31, 281, 306
 维也纳学派(the Vienna Circle) 316—318, 320, 321, 325
 伪对象句子(pseudo-object sentence) 339—341
 谓词(predicate) 43
 二阶谓词(second-order predicate) 49, 50, 54, 55, 63, 64
 一阶谓词(first-order predicate) 36, 49, 50—52, 54—55, 63, 64, 477
 我思(*cogito*) 31, 73, 114, 115, 215, 646
 无所说(senseless/sinnlos) 294, 311
 无意义(nonsense/unsinn) 88, 89, 228, 229, 235, 237, 241, 246, 272, 273, 288, 294, 311—313, 324, 327, 329, 337, 342, 601, 605, 653, 674
 无穷公理(axiom of infinity) 239
 无穷后退(infinite regress) 44, 123, 125, 172, 231, 248, 250, 288, 291, 352, 353, 387, 388, 549, 647—649, 651, 678
 恶的无穷后退(vicious regression) 649
 物理主义(physicalism) 386, 388, 389, 449, 456, 458, 463, 465—467, 469, 516
 物理对象的个体化条件(conditions for individuation of physical objects) 449, 451
 物自体(things-in-themselves) 88—90, 321, 665
 误识别论证(the argument from misidentification) 492, 509, 510

X
 习得(acquisition) 75, 396, 398, 408, 414, 589, 623, 676, 677
 习得论证(戴维森的)(Davidson's argument from acquisition) 408
 习得论证(达米特的)(Dummett's argument from acquisition) 676
 辖域(scope) 51, 52, 54, 478, 485, 505, 522
 先验论证(transcendental argument) 414
 先验哲学(transcendental philosophy) 31, 89, 92, 324
 先验综合判断(a priori-synthetic judgement) 343
 显示(show) 270

- 关于显示的意向性解释 (the intentional account of showing) 280, 281
- 现实主义 (actualism) 482, 490
- 现象学 (phenomenology) 7
- 相对主义 (relativism) 17, 23, 83, 86, 347, 386, 668
- 相关性 (relevance) 549, 600
- 项 (term) 41, 183
- 习惯 (心理的) (mental habit) 98, 99, 100
- 心理对象 (mental object) 220, 221
- 心理事件 (mental events) 30, 455, 458, 460—465, 467—469
- 心理事件的个体化条件 (conditions for individuation of mental events) 460
- 心理事件的无律则性 (anomalousness of mental events) 461
- 心理学 (psychology) 30, 31, 33, 84, 316, 369, 389, 424, 541
- 心理主义 (psychologicalism) 29—31, 33, 128, 156—158, 160—163, 166
- 心灵 (mind) 87, 624
- 心灵的无律则性 (anomalousness of mind) 458, 464, 466
- 心灵对知识的自主性 (autonomy of mind over knowledge) 117—120, 123
- 心灵的自主性 (autonomy of mind) 463
- 心灵过程 (mental process) 580, 582, 651 见“心理过程”
- 心灵—世界图景 (mind-world picture) 389
- 心灵、语言和实在的联系 (connections between mind, language and reality) 619
- 心灵哲学 (philosophy of mind) 1, 6, 373, 448, 455, 456, 467, 471, 578, 582, 609, 624, 643—645, 650—652, 654, 655
- 生物主义的心灵哲学 (biologistic philosophy of mind) 643
- 心灵哲学作为实践 (philosophy of mind as a practice) 654
- 心灵之眼 (eyes of mind) 115, 116, 121, 167, 370
- 新实用主义 (neo-pragmatism) 82, 83, 91, 119, 127, 349
- 信念 (belief)
- 关于信念的表征理论 (representation theory of belief) 492
- 从物信念 (*de re* belief) 522, 523
- 从言信念 (*de dicto* belief) 522, 523
- 信念归属 (belief ascription) 384, 406, 455, 521, 522
- 信念内容 (belief content) 66, 386, 413, 418, 425—430, 432, 435, 456, 457, 492, 493, 517, 519, 523, 664,

- 666,679
- 信念之谜 (the puzzle of belief)
516,520—523,537,542,543
- 形成规则 (rules of formation) 336
- 形而上学 (metaphysics)
- 康德式形而上学 (Kantian metaphysics) 320,533,534
- 亚里士多德式形而上学 (Aristotelian metaphysics) 319,533
- 形而上学与语义学 (metaphysics and semantics) 431,657
- 实在论的形而上学 (realistic metaphysics) 167,533,537
- 反实在论 (或唯心论的) 形而上学 (anti-realistic/idealistic metaphysics) 537
- 描述的形而上学 (descriptive metaphysics) 624,633—636
- 修正的形而上学 (revisionary metaphysics) 633,634
- 形而上学范畴 (metaphysical category) 182,183,248,251,443,448,458,482,483,659
- 形而上学命题 (metaphysical proposition) 323,327,328,335,339,340,341,535
- 形而上学问题 (metaphysical problem) 318,335,346,347,528,633,657
- 形而上学知识 (metaphysical knowledge) 31,284,319,320,322—325,534
- 形式 (form)
- 逻辑形式 (logical form) 47,55,165,206,207,211,213,214,216,219,269,271,274,276—283,287,289,295,296,631,653
- 逻辑形式 (维特根斯坦意义上的) (logical form in Wittgenstein's sense) 274,279
- 语法形式 (grammatical form) 46,47,55,206,207,232
- 形式的说话方式 (formal mode of speech), 参见“实质的说话方式” 335,337,338,340,341,343,350,361,401
- 形式化 (formalization) 69,236,305,402,416
- 形式系统 (formal system) 69,402
- 形式限制 (formal constraints) 90,400,410,411,420
- 形式正确性 (formal correctness) 401
- 行动理论 (theory of action) 467
- 行为 (behaviour)
- 行为模式 (pattern of behaviour) 413,554,559,567,568,577,578
- 行为主义 (behaviorism) 369
- 逻辑行为主义 (logical) 652
- 幸福 (happiness) 302,303,308
- 性质 (property) 42
- 内在性质 (internal property) 260

外在性质 (external property)
260

Y

严格性 (rigidity) 488, 496, 498,
499, 501—503, 531

法定严格性 (*de jure* rigidity)
488, 502, 503

事实严格性 (*de facto* rigidity)
488, 502, 512

事实严格性和法定严格性的区分
(the distinction between *de facto*
rigidity and *de jure* rigidity)
502

言说 (saying) 65, 223, 247, 270—
272, 274, 277, 279, 280, 282—284,
294, 303, 311—313

言说—显示的区分 (saying-showing
distinction) 223, 247, 270—284,
311, 567

言语 (utterance) 619 参见“言语行
为”

断言式言语 (或断定语式) (con-
stative utterance) 619, 620

述行式言语 (或述行语式) (per-
formative utterance) 619—621

言语行为 (speech act) 79, 553,
554, 609, 619, 624, 636—640, 642,
643, 667, 678

言内行为 (illocutionary act)
637—639, 642, 643

言效行为 (perlocutionary act)
637, 639, 643

言谈行为 (locutionary act) 637,
638

发声行为 (phonetic act) 637

用词行为 (phatic act) 637

取义行为 (rhetic act) 637,
638

命题行为 (propositional act)
638, 639, 643

言语行为理论 (speech act theory)
609, 624, 636, 640, 642, 643

言语行为理论作为命题理论
(speech act theory as theory of
propositions) 638—639

言语行为理论作为意义理论
(speech act theory as theory of
meaning) 642—643

依赖性 (dependency) 257, 423,
501, 664

一元论 (monism) 173

殊相一元论 (token/particular
monism) 465, 468

无律则一元论 (anomalous mon-
ism) 454, 458, 464, 466—468,
470

物理主义一元论 (physicalist/ma-
terialist monism) 463, 466,
467, 469

中立一元论 (neutral monism)
219, 220

- 意识 (consciousness) 15, 122, 308, 312, 370, 413, 427, 588, 611, 622, 646, 647, 650
- 意图 (intention) 198, 199, 369, 370, 371, 467, 552, 554, 556—588, 601, 638—640, 642, 663, 679
- 意向性(的) [intentional(ity)] 266
参见“意向性事实”
- 意向对象 (intentional object) 280, 281
- 意向行为 (intentional act) 280—283, 300, 624
- 意义(或语义) (meaning) 22
意义和信念 (meaning and belief) 400, 426, 428, 432
意义的内涵性 (intensionality of meaning) 422—423
对意义的认识论解释 (epistemological account of meaning) 407
对意义的形而上学解释 (metaphysical account of meaning) 407
说话人意义 (speaker's meaning) 633, 642
字面意义 (literal meaning) 41, 326, 616, 633—635, 638, 643
- 意义与用法 (meaning and use) 551
- 意义理论 (theory of meaning) 89
实在论的意义理论 (realistic theory of meaning) 676
- 意义实体 (meaning as entity) 374, 375, 379, 398
(关于) 意义的事实 (facts about meaning) 379, 559, 563
- 意义证实论 (verification theory of meaning) 317, 318, 364, 366, 367, 674
- 意志 (will/ volition) 244, 302—304, 307, 308, 607
- 意志主体 (volitive subject) 303, 304, 307
- 因果关系(或因果作用) (causation) 118, 426, 443, 448—454, 460—465, 467—469, 476, 639, 665
- 因果解释 (causal explanation) 118, 452—454, 462—465
- 因果上的封闭性 (causal closure) 467, 468
- 因果力 (causal power) 468, 469
- 因果性 (causality) 28, 29, 371, 372, 457, 468
- 映射 (mapping) 38, 148, 207
- 用法 (usage) 332, 359, 361, 547, 550, 551, 554—558, 565—568, 576—579, 585—587, 589, 653, 678
- 游戏 (game) 511, 552—556, 558, 567, 577, 586, 587, 589, 600—603, 606
- 有机体 (organism) 126, 456
- 有用 (working) 36, 85, 109, 110, 111, 262

- 语法(grammar) 65
- 语境(context)
- 内涵语境(intensional context) 154, 155, 262, 289, 406, 408, 475, 477
 - 外延语境(extensional context) 154, 155, 406, 408, 475
 - 信念语境(belief context) 153—157, 406, 475, 517, 518, 520, 521, 522
- 语境原则(the context principle) 158—163, 166—171, 194, 677
- 语句主义(sententialism) 368, 409
- 语力(force) 130—132, 617, 620
- 言内语力(illocutionary force) 637, 638
 - 语力函项(force function) 638
- 语言(language)
- 理想语言(ideal language) 71, 75—79, 337, 612, 616, 621
 - 自然语言(或日常语言)(natural/ordinary language) 75—77, 337, 484, 616
 - 观察语言(observational language) 328
 - 理论语言(theoretical language) 328, 568
 - 物理语言(physical language) 328, 329
 - 现象学语言(phenomenological language) 328
 - 对象语言(object language) 400, 401, 403, 405, 409, 436, 501
 - 元语言(meta-language) 401, 403, 405, 409, 436, 498, 501, 573
 - 语言框架(linguistic frame) 335, 343
 - 语言框架理论(linguistic frame theory) 357
 - 语言和心灵的优先性(priority between language and mind) 417, 433, 540
 - 语言共同体(linguistic community) 516, 559, 562, 563
 - 语言学转向(linguistic turn) 11, 29, 30, 33—35, 65, 79, 129, 163, 343, 616
 - 语言游戏(language game) 551—555, 566—569, 577, 578, 582, 583, 585, 586, 589, 590, 599, 600, 602—606
 - 语言哲学(philosophy of language) 1, 6, 8, 36, 45, 75, 77, 79, 164, 243, 350, 422, 455, 472, 489, 508, 610, 612, 613, 623, 624, 639, 642—644, 655, 680
 - 语义封闭(semantic closure) 231, 232
 - 语义概念(semantical concept) 40, 402
 - 语义规则(semantical rules) 338, 351

语义类型句子 (semantical-type sentence) 27, 32

语义上行 (semantic ascent) 659

语义学 (semantics) 65, 406

概念角色语义学 (conceptual role semantics) 334, 351

可能世界语义学 (possible-world semantics) 475

模态语义学 (modal semantics)

473, 482, 484, 489, 490, 534

蒯因对模态语义学的批评
(Quine's critique of modal semantics) 484, 489

内涵语义学 (intensive semantics)
475

真值条件语义学 (truth-conditional semantics) 400, 406, 407, 423,
674

语义学和意义理论 (semantics and theory of meaning) 406, 422

欲求 (desire) 111—113, 308

预设 (presupposition) 627—631,
634, 635

预设问题 (question-begging) 249,
441

元哲学 (meta-philosophy) 309,
311, 612, 614

原子论 (atomism) 256

原子事实 (Sachverhalten/atomic facts) 257

远因理论 (distal theory) 424, 426

约定 (convention) 72, 143, 230,
231, 270, 346, 352—355, 621, 629,
632, 639, 642

约定论 (conventionalism) 325,
341, 344, 346, 347, 351, 352, 354,
355

关于逻辑的约定论 (conventionalism about logic) 352

约束 (binding) 50—52

约束变元 (bound variable) 51, 52,
203, 206, 208, 211, 212, 214, 219,
658, 659

运算 (calculation), 参见“符号操作”
336

Z

哲学 (philosophy) 308

知识论哲学 (epistemological philosophy) 91, 110, 111, 114

哲学分析 (philosophical analysis)

2, 35, 36, 67, 71, 75—77, 79, 180,
211, 247, 247, 321, 349, 460, 541,
609, 624, 625, 631, 632

哲学概念 (philosophical concept)
133

导出概念 (derived concept)
133, 175

基础概念 (或初始概念) (fundamental/primitive concept)
133, 172, 313

哲学家 (philosophers) 8, 614, 644,

- 645
- 理想语言哲学家与日常语言哲学家 (ideal-language philosophers and ordinary-language philosophers) 77—79, 612—613
- 笛卡尔式的独白哲学家 (a Cartesian, monologic philosopher) 614
- 哲学家作为人 (philosopher as a man) 611, 614
- 哲学家作为行为者 (philosopher as a doer) 616
- 真(或真理)(truth) 11
- 真的不可定义性 (indefinability of truth) 133—135, 136, 428, 442
- 关于真的绝对主义 (absolutism about truth) 17, 19, 23, 25, 77
- 关于真的相对主义 (relativism about truth) 17, 23, 386, 668
- 主观主义的真理观 (subjectivism about truth) 668
- 真理理论 (theory of truth) 102, 103, 106, 107, 111, 113, 114, 126, 135, 323, 372
- (真理)符合论 (correspondence theory of truth) 102—108, 110, 112, 113, 134, 135, 322, 372, 402, 428, 429, 442, 668
- (真理)融贯论 (coherence theory of truth) 104—105, 112, 113, 322, 349, 429, 430
- (真理)冗余论 (redundancy theory of truth) 136
- 实用主义的真理理论 (pragmatic theory of truth) 102, 106, 113, 114, 126, 135, 372
- 真谓词的非实质性 (insubstantiality of the truth-predicate) 150
- 真之定律 (law of truth) 135
- 真作为初始概念 (truth as a primitive concept) 133, 147, 428—431
- 蒯因的相对主义真理概念 (Quine's relativism of truth) 386
- 真值 (truth-value) 13, 138—140, 147—149, 159—160
- 真值表定义 (truth-table definition) 290, 291, 333, 401
- 真值可能性 (truth-value possibility) 265, 291, 293, 295, 299, 300, 310
- 真值可能性操作 (operation of truth-value possibilities) 293
- 真值条件 (truth-condition) 22—26, 61, 78, 95, 184, 202, 203, 205, 206, 208—210, 231, 232, 262, 339, 368, 400, 401, 406, 407, 409—411, 423, 444, 487, 494, 672, 674, 676, 677
- 真值载体 (truth-bearer) 13—23, 25, 26, 77, 78, 107, 131, 134, 140, 141, 149, 150, 617, 618, 626, 628
- (对)真谓词的定义 (definition of

- truth predicate) 395,401—405
- 整体论(holism) 318, 352, 364, 366—368, 371, 385, 417, 418, 435
- 信念整体论(belief holism) 364, 366, 367, 420, 461
- 意义整体论(meaning holism) 364, 364, 366, 367, 371, 435
- 正确性标准(criterion of correctness) 565, 574
- 正确性标准的独立性(the independency of the criterion of correctness) 580
- 证据(evidence) 595
- 证据与证明的区分(distinction of evidence from proof) 595—596, 601
- 证明(proof) 594
- 证实(verification) 330
- 证实主义(verificationism) 326, 327
- 证伪(falsification) 331—332
- 知识(knowledge) 12—17, 25, 27—33, 35, 38, 64, 65, 66, 69—80, 87—93, 98, 105, 112, 114, 115, 117—121, 123—126, 131, 140, 142, 143, 145, 152, 154, 156, 157, 160, 162, 166—173, 177, 192, 193, 196, 197, 199, 211, 213, 215—219, 254, 284, 289, 290, 292—294, 304, 308, 317, 319—326, 343, 345, 346, 349, 350, 351, 355, 367, 368, 380, 381, 384, 386, 389, 390, 399, 407, 411, 424, 425, 465, 491, 492, 495, 506, 509, 518, 525—527, 533—535, 538—542, 545, 546, 548, 549, 569, 570, 573, 579, 578, 580, 582—584, 587, 590, 591, 592, 594—597, 599, 604, 610, 611, 616, 617, 623, 632, 635, 645, 652, 660, 661, 668, 672, 678, 679
- 关于外部世界的知识(knowledge about the external world) 214, 217, 218, 425, 664
- 知识的规范性(normativity of knowledge) 26, 390
- 关于知识的常识观点(common-sense view about knowledge) 590, 597
- 关于知识的理性主义观点(rationalistic view about knowledge) 117, 597
- 描述知识(knowledge by description) 214, 218, 219
- 亲知知识(knowledge by acquaintance) 172, 214—219, 660
- 隐知识(implicit/tacit knowledge) 678, 679
- 知识闭合原则(the principle of epistemic closure) 591
- 知识分析(analysis of knowledge) 25, 30, 172, 659—661
- 知识归属(knowledge ascription)

- 491, 492, 570
- 知识论 (theory of knowledge), 参见
“认识论” 15, 71, 77, 79, 87, 88,
107, 117, 120, 124, 129, 167—169,
173, 192, 303, 304, 320, 321—323,
349, 350, 356, 360, 381, 385, 388—
390
- 自然化知识论 (naturalized episte-
mology) 120, 349, 350, 380—
393, 540
- 知识论与语义学或形而上学的区
别与联系 (differentiation and
connection of epistemology and
semantics or metaphysics) 541
- 知识论论证 (the epistemological ar-
gument) 497, 504—506, 512,
512, 515—517, 523
- 知识确实性原则 (the principle of ep-
istemic certainty) 591, 596
- 直接指称理论 (the direct reference
theory) 170—172, 180, 182,
183, 190—192, 201, 202, 213, 659
- 直觉 (或直观) (intuition) 120
- 直觉主义 (intuitivism) 671
- 直谓函项 (predicative function)
238
- 直谓命题 (predicative proposition)
238, 239
- 非直谓的 (impredicative) 238
- 值域 (range) 38, 151
- 指称 (reference/Bedeutung) 139
- 指称的不可测知性 (inscrutability of
reference) 379, 435, 436, 437,
470
- 指称转换 (shift of reference) 155
- 指派 (assignment), 参见“解释”
403
- 指示词 (designator) 484
- 指示词的视角性 (perspectiveness
of designators) 501
- 严格指示词 (rigid designator)
483, 484, 486—490, 497, 498,
500—502, 512, 524, 527, 528,
530—532, 539
- 严格指示词理论 (rigid designa-
tor theory) 483, 489, 524
- 指谓概念 (denoting concept)
194—200
- 指谓概念理论 (the denoting concept
theory) 194—200
- 指谓 (关系) (denoting) 195—196
- 智力 (intelligence) 647
- 治疗 (therapy) 246, 624
- 治疗性解释 (对维特根斯坦的)
(therapeutic reading of Wittgen-
stein) 246, 272, 283
- 质询法 (cross enquiry) 376, 426,
427
- 周边情况 (circumstance) 411, 553,
586, 587, 589, 599, 601
- 主目 (argument) 37—39, 45, 47—
52, 54, 55, 60, 63, 147, 148, 151,

- 152, 207, 227, 233—235, 237, 442, 447, 491, 638
- 专名理论 (theory of proper names) 472, 483, 488—490, 496, 498, 502, 504, 518, 528
- 克里普克的专名理论 (Kripke's theory of proper names) 489, 490, 498, 504, 512, 516, 517, 541
- 描述理论 (description theory) 490—497, 501, 502, 507, 508, 512, 515, 636
- 簇摹状词理论 (cluster description theory) 493, 494
- 简单描述理论 (simple description theory) 493, 494
- 罗素关于普通专名的理论 (Russell's theory of ordinary proper names) 491
- 转换规则 (rules of transformation) 333, 336
- 准句法句子 (quasi-syntactical sentence) 340
- ZFC 系统 (the ZFC system) 224, 228
- 自反性 (self-reflexive) 240
- 自然类 (natural kinds) 524, 527, 528, 531, 543
- 自然主义 (naturalism) 118, 119, 120, 166, 349, 355, 383, 388, 389, 390, 456
- 自我述谓 (self-predication) 226, 227
- 自我指称 (self-reference) 231
- 自由意志 (free will) 466
- 自由意志与决定论 (free will and determinism) 458, 467
- 自由主义 (liberalism) 317
- 综观 (übersehen/overview) 547—549, 551, 567, 568
- 组合性 (compositionality) 408, 444, 445

本书系统讲授分析哲学的基本内容。它从古典实用主义哲学开始，以理想语言学派为主，兼及日常语言学派，涵盖早、中期分析哲学最为重要的十余位哲学家，着重展示分析哲学的工作方式和深层动机。与通常专注于哲学家的历史综述式导论不同，本书着力于学理脉络的挖掘，力图让读者直接面对分析哲学问题，形成自己的思考经验，为进入分析哲学当前讨论打下基础。本书在 2009 年初版的基础上进行了大幅度的改写和优化，是一本适合哲学专业本科生的教材，也适于有一定欧洲近代哲学史基础的普通或专业读者了解分析哲学之用。

<http://www.cp.com.cn>



商务印书馆官方微信

ISBN 978-7-100-19589-8



9 787100 195898 >

定价：95.00 元